

# Eget valg eller patriarkalsk tvang?

*Hijab blant muslimske skolejenter i Oslo*

**Kristin Engh Førde**



Masteroppgave i sosialantropologi, Sosialantropologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2006

## Sammendrag

Oppgaven tar for seg det muslimske sløret hijab blant skolejenter i Oslo og baserer seg på et feltarbeid på en videregående skole. Praksisen og informantenes fortellinger om den utforskes og diskuteres ved hjelp av modernitets-, kjønns- og praksisteori. Tittelen på oppgaven antyder en overordnet tematikk, som behandles med ulike angrepsvinkler og teoretiske verktøy.

Jentene selv framstiller og forstår hovedsaklig hijaben som et eget initiativ og individuelt valg, og forteller om lite press eller tvang fra omgivelsene. Avgjørelsen om å bruke hijab er imidlertid ikke tatt upåvirket av makt og sosiale relasjoner. Ved hjelp av kognitiv skjemateori viser jeg hijabens kobling til både patriarkalske maktformer og modernitet: praksisen motiveres i stor grad av kulturelle modeller for respektabel muslimsk femininitet og de spesielle utfordringene som ligger i riktig feminin praksis i en moderne kontekst. Praksisteoriens forståelse av makt som internalisert, og skjemateoriens fokus på emosjoner som motivasjon belyser hvordan hijabens kobling til makt ikke forhindrer en subjektiv opplevelse av eget valg og individuell motivasjon.

Hijabpraksisens frivillighet var et av de sentrale temaene i den opphetede offentlige debatten om hijab, som pågikk vinteren 2003-2004, rett i forkant av og samtidig med feltarbeidet. Jentene forsvarer seg mot det de ser ut til å oppfatte som en til dels krenkende anklage fra majoritetssamfunnet; at hijaben er påtvunget. Gjennom en analyse av jentenes forsvar diskuterer jeg opposisjonen ”tvang”/”fritt valg” og dens kobling til en maktdiskurs fra majoritetens side: konstruksjonen av muslimske kvinner generelt og hijabkvinner spesielt, som ”de andre”. Jentenes diskurser, både om hijaben og om konteksten valget om å bruke hijab tas i, illustrerer imidlertid at opposisjonen tvang/fritt valg impliserer et kunstig skille mellom makt og subjektivitet.

## Takk...

... først og fremst til informantene for generøst å ha delt sin tid og sine tanker med meg, og til elever og ansatte ved feltarbeidskolen for velvillig samarbeid.

... til Elisabeth L'Orange Fürst, for engasjert og inspirerende veiledning.

... til Anita Haslie, Annika Wetlesen, Ida Hjelde og Aina Landsverk Hagen for gjennomlesning, innspill og kvalitetssikring. Takk til Aina også for å ha tatt over mine forpliktelser i tidsskriftet Fett og sånn gjort en skikkelig sluttspurt mulig.

... til alle travle vitenskapelige ansatte på instituttet og andre steder som har gitt meg små og store håndsrekninger.

... til Katrine og Trine for gode samtaler og helt nødvendig moralsk støtte i hverdagen de siste månedene.

... til mamma, Liv og Per for uunnværlig hjelp til barnepass.

... til Jo for varm omsorg og lure spørsmål, og til Simen for at du dukket opp og for at du hver dag har mint meg på at det finnes viktigere ting i livet enn masteroppgave.

---

<b>SAMMENDRAG .....</b>	<b>II</b>
<b>TAKK... ..</b>	<b>III</b>
<b>PROLOG .....</b>	<b>VII</b>
<b>1. INNLEDNING .....</b>	<b>1</b>
1.1 MER ENN KVINNEUNDERTRYKKING? .....	1
1.2 BAKGRUNN OG FORSKNING PÅ FELTET .....	2
1.3 PROBLEMSTILLING OG LESEVEILEDNING .....	9
<b>2. BEGREPSAVKLARINGER OG TEORETISK RAMMEVERK .....</b>	<b>11</b>
2.1 MODERNITET .....	11
2.2 HVA STYRER MENNESKELIG HANDLING? .....	13
2.3 FEMINISTISK TEORI .....	17
2.4 ORIENTALISME .....	20
2.5 ØVRIG BEGREPSBRUK .....	21
<b>3. FELT OG METODE .....</b>	<b>23</b>
3.1 FELTEN OG INFORMANTENE .....	23
3.2 METODISKE OG ETISKE REFLEKSJONER OG UTFORDRINGER .....	26
<b>4. VALG ELLER PÅBUD? – Å BEGYNNE MED HIJAB .....</b>	<b>35</b>
4.1 ANALYSERAMME .....	36
4.2 HIJAB SOM NORM I DET MUSLIMSKE FELLESSKAPET .....	36
4.3 HIJAB I FAMILIENE OG BLANT VENNER .....	40
4.4 EN REFLEKSIV OG INDIVIDUELL PROSESS .....	45
4.5 OPPSUMMERING .....	49
<b>5. ”Å VÆRE EN SKIKKELIG JENTE” – MOTIVER FOR Å BÆRE HIJABEN .....</b>	<b>50</b>

---

5.1	ANALYSERAMME .....	50
5.2	HVA ER EN SKIKKELIG MUSLIMSK JENTE? .....	51
5.3	HIJAB OG SKIKKELIGE JENTER – RESPEKTABEL FEMININITET I PRAKSIS .....	61
5.4	OPPSUMMERING .....	79
6.	”DET VAR IKKE NOE TVANG!” – AUTONOMI OG KONSTRUKSJON AV “DE ANDRE”	81
6.1	TVANG ELLER FRITT VALG? .....	81
6.2	MAJORITETENS ANKLAGE SOM KONSTRUKSJON AV “DE ANDRE” .....	87
6.3	UNDERTRYKT UANSETT? – DEN UMULIGE ANKLAGEN .....	91
6.4	OPPSUMMERING .....	95
7.	“DE VIL JO DET BESTE FOR MEG” - MAKT OG MOTSTAND I FAMILIEN .....	97
7.1	“VI KRANGLER ALDRI” – LEGITIMERT OG INTERNALISERT MAKT .....	97
7.2	DER DET ER MOTSTAND ER DET MAKT .....	104
7.3	OPPSUMMERING .....	111
8.	KONKLUSJON .....	112
	KILDELISTE .....	A
	APPENDIX .....	I
	VEDLEGG 1: INTERVJUGUIDE .....	I
	VEDLEGG 2: HOVEDINFORMANTER: .....	J



## Prolog

*Jeg spør Fatima om det finnes noe i verden som kunne få henne til å slutte å bruke hijab. Hun erklærer bestemt at det gjør det ikke.*

*Jeg lokker med drømmeyrket: "Hva om du ble tilbudt en skikkelig fet jobb som jurist, bra betalt, spennende oppgaver, men for å få den måtte du slutte med hijab?"*

*Fatima svarer at hun ville prøvd å overtale arbeidsgiveren og kjempe igjennom at hun skulle få beholde hijaben.*

*"Det går ikke", sier jeg, "de sier at du må slutte med hijab, ellers får du ikke jobben".*

*Fatima stopper opp og tenker litt, før det kommer:*

*"Men da er jeg jo jurist, så da saksøker jeg dem!"*





# 1. Innledning

## 1.1 Mer enn kvinneundertrykking?

*Ja, sløret er langt mer enn kvinneundertrykking. Det er også symbolet for ideen om over- og undermennesker, for den islamske staten styrt av Koranen og sharialovverk, for teokrati og målet om en verden underlagt religionsstifteren Muhammeds liv og tanker. Sløret er en negativ politisk kraft mer utbredt enn noe annet symboluttrykk i dagens verden (...)* (Storhaug 2003)

Hijaben, og muslimske kvinners tildekkingspraksis generelt, har vært gjenstand for tilbakevendende debatt i Norge, som i andre land, de siste årene. Sitatet ovenfor er hentet fra den så langt heteste debatten om temaet, den som raste i norske medier vinteren 2003/2004. Debatten ble utløst av to relativt sammenfallende hendelser: Det franske forbudet mot prangende religiøse symboler i skolen ble vedtatt (Piene 2003), og A-møbler nektet den unge muslimen Ambreen Pervez å bruke hijab på jobben (Sandberg 2003).

Selv deltok jeg med to avisinnlegg (Førde 2003; Førde 2004). Sitatet ovenfor er hentet fra Hege Storhaugs<sup>1</sup> svar på mitt første innlegg, der jeg pekte på det at å forby hijab fordi det symboliserer kvinneundertrykking, ville være å overse andre betydninger ved praksisen. I sitt svar latterliggjør Storhaug også mitt poeng om at det slett ikke er sikkert at hijaben er mindre frivillig enn feminine praksiser etnisk norske kvinner hengir seg til. Hun mer enn antyder at mitt syn er basert på manglende innsikt i og kunnskap om hijaben som fenomen blant norske muslimer. På sett og vis hadde hun rett i det. I mitt andre innlegg svarte jeg Storhaug på alle spørsmål som knytter seg til mer abstrakte politiske hensyn, som menneskerettigheter og demokratiske prinsipper. Men når det gjaldt empiriske forhold, som frivilligheten i praksisen, eller motivasjonen for å bære hijab, ble jeg svar skyldig. Det lyktes meg ikke å finne

---

<sup>1</sup> Hege Storhaug er daglig leder i lobbyorganisasjonen Human Rights Service, som arbeider med menneskerettighetsbrudd i innvandremiljøer og er en av integrasjonsdebattens mest aktive aktører.

litteratur basert på vitenskapelig datainnsamling som kunne avkrefte eller bekrefte Storhaugs påstander<sup>2</sup>.

Da jeg gikk inn i debatten jobbet jeg fremdeles som journalist i Klassekampen. Men jeg hadde også nettopp fullført første semester på mastergraden i antropologi, og på nyåret hadde jeg planlagt å gjøre feltarbeid på en Oslo-skole, for å studere unge muslimske minoritetsjenter, kropp og kjønnsmakt. Jeg hadde en enestående sjanse til å finne de svarene jeg manglet som debattant. I slutten av januar 2004 starter jeg mitt feltarbeid for å lete etter disse svarene. Denne oppgaven handler om hva jeg fant.

## 1.2 Bakgrunn og forskning på feltet

Selv om slør blant muslimer i Norge, og praksisens forhold til modernitet og makt, altså var et relativt utforsket empirisk felt i 2004, har det de siste tiårene vært skrevet mye om temaet internasjonalt, både blant antropologer og andre.

Også spørsmål knyttet til kjønn og makt i den muslimske minoriteten i Norge er behandlet i den antropologiske litteraturen. Jeg vil i korte trekk gjøre rede for funn og problemstillinger i den eksisterende forskningen, og knytte disse til mitt eget prosjekt. Men først litt om det muslimske slørets fjerne og nære historie.

### 1.2.1 Det gamle og det nye sløret

Slørbruk knyttes i våre dager til religionen islam, som har sitt utspring i Midtøsten. Men praksisen har en minst tusen år lengre historie i regionen enn islam har. Først på 700-800-tallet ble skikken islamisert, det vil si begrunnet i de religiøse skriftene og påbudt innen islamsk lov (Vogt 2004). Sløret har gjerne blitt forstått som et element i et større kompleks av praksiser og ritualer som skulle sikre en fysisk og symbolsk kjønnssegregasjon, blant dem kvinners adgangbegrensning til det offentlige rom og

---

<sup>2</sup> Først noen måneder seinere ble jeg oppmerksom på Kristensens (2003) hovedoppgave, som ble publisert omtrent på denne tida, og som behandler noen av disse spørsmålene.

haremer (egne kvinneavdelinger i hjemmene). Hensikten med kjønnssegregasjonen var å kontrollere den menneskelige seksualiteten og eliminere utenomekteskapelig heteroseksuell aktivitet, gjennom å gjøre menn og kvinner utilgjengelige for hverandre (Mernissi 1987). Delaney (1987; 1991) knytter slørpraksisen mer spesifikt til kontroll med kvinners kyskhets, som igjen skulle garantere menn legitimt farskap. Kontrollen med kvinners kropp, liv og seksualitet er uansett knyttet sterkt til moralske forestillinger og ære og skam, som har blitt beskrevet som overordnede kulturelle verdier for mange samfunn i Midtøsten (Wikan 1982; Delaney 1987; Mernissi 1987; Lien 1993).

I over tusen år var tildekking av kvinnekroppen utbredt og en sentral institusjon i muslimske samfunn. I løpet av det 20. århundre gikk bruken imidlertid drastisk ned i de fleste land i Midtøsten. Denne utviklingen har blitt knyttet til kolonitid, modernisering og en generell feministisk bevisstgjøring (Thorbjørnsrud 2004). Dels dreide det seg om offisiell politikk: Å fjerne det kvinnelige sløret, som ble forstått som det mest synlige tegnet på både Islams tilbakeliggende og på kvinneundertrykking, ble en uttalt ambisjon for kolonimaktene, misjonærene og vestlige feminister (Ahmed 1992). Slørets tilbakegang har dermed i ettertida gjerne blitt knyttet til vestliggjøring, imperialisme og orientalisme<sup>3</sup> (Ahmed 1992; El Guindi 1999).

### ***Det nye sløret – hijabens framvekst***

Siden 1970-tallet har sløret fått en renessanse, både i muslimske land og blant den muslimske befolkningen i ikke-muslimske land, også i Vesten. En ny slørvariant, som dekker hode og hals, men lar ansiktet være fullt synlig, kalt ”det nye sløret”, eller hijab, har blitt vanlig, også i miljøer der slør ikke hadde vært i bruk på mange tiår. (Thorbjørnsrud, 2004). Det er denne slørtypen denne oppgaven handler om<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Dette begrepet vil bli nærmere forklart i kap. 2.1.6.

<sup>4</sup> Slørtyper som den heldekkende burkaen eller ansiktssløret niqab forekommer ikke i materialet og vil ikke bli behandlet.

”Det nye sløret” er beskrevet og forsøkt forklart av flere (Macleod 1991; El Guindi 1999; Shirazi 2001; Grace 2004). Ikke minst har det blitt fokusert på det tilsynelatende paradoksale: Kvinner griper til en amoderne skikk parallelt med modernitetens framvekst. El Guindi advarer mot å forstå hijaben som noe som ”kommer tilbake”: ”This is neither a return to an early veil nor a return to an early islamic community. It was not the same veil or the same woman or the same community” (El Guindi 1999:168). Unni Wikan understreker noe av det samme: Hijaben er ifølge henne et helt tids- og stedsspesifikt plagg som ble utviklet og kom på moten med fundamentalismens fremmarsj etter den islamistiske revolusjonen i Iran i 1979. Dermed er hijaben slik vi kjenner den i Europa verken er muslimsk skikk eller påbudt i Koranen, men må betraktes som et nytt fenomen (Wikan 2006).

El Guindi (1999) argumenterer, delvis i tråd med dette, for å studere dagens slør og slørbruk isolert fra den historiske koblingen til andre presumptivt kvinneundertrykkende institusjoner i tradisjonell muslimsk kultur. Bare slik kan man fange kompleksiteten i muslimske kvinners forhold til sløret og forstå det tilsynelatende paradokset i den utbredte bruken av slør i moderne samfunn, hevder hun.

### *Hvorfor slør?*

Macleod (1991), som gjorde feltarbeid blant lavere middelklassekvinner i Kairo på midten av 1980-tallet, forstår deres økende slørbruk som en form for ”accomodating protest”, som svar på dilemmaet moderniseringen stiller dem overfor. Utviklingen trekker dem i retning av lønnsarbeid utenfor hjemmet, samtidig som tradisjonell ideologi, som henviser kvinner til hjemmet som mødre og koner, fremdeles står sterkt. Slørbruk blir på samme tid en tilpasning til og en protest mot dette doble kravet, hevder Macleod. Ved hjelp av sløret synliggjør kvinnene sitt dilemma, samtidig som de viser sin vilje til å innfri både tradisjonens og modernitetens krav.

El Guindi kritiserer Macleod for å overvurdere dilemmaet forbundet med arbeid utenfor hjemmet, og for å undervurdere betydningen av den islamistiske bevegelsen. El Guindi hevder sløret i dagens arabiske kultur først og fremst handler om identitet,

om å privatisere kroppen og rommet, og om motstand mot vestliggjøring. Hun vektlegger dessuten at sløret må sees i sammenheng med generell religiøs nyorientering blant muslimer.

Thorbjørnsrud (2004) understreker imidlertid at kun et mindretall av de slørbrukende kvinnene i Midtøsten har sympatier med islamistbevegelsen. Sløret har blitt mer og mer av en mote i mange muslimske samfunn, påpeker Thorbjørnsrud. Denne økte populariteten og utbredelsen har gitt sløret et mer komplekst og variert meningsinnhold.

### *Forskning på det nye sløret i Norge*

Også i Norge har flere observert at bruken av muslimsk slør har økt kraftig de siste tiårene, også her i miljøer der slør tidligere har vært lite utbredt (Larsen 2004; Thorbjørnsrud 2004; Roald 2005). Foreløpig er hijabpraksisen sett fra de muslimske kvinnenenes ståsted imidlertid et relativt utforsket empirisk felt. Kristensens (2003) hovedfagsoppgave i antropologi er foreløpig eneste studie med hijab som spesifikt tema. Kristensen legger vekt på kompleksiteten i tildekningspraksisen, og er særlig opptatt av å vise fram hijabens rolle i individuelt identitetsarbeid. Hijabens forhold til makt, som er et hovedtema for denne oppgaven, blir i mindre grad problematisert. Hijabpraksis blir også mer overfladisk berørt i mer generell litteratur om muslimer i Norge (Jacobsen 2002; Østberg 2003; Roald 2005).

Parallelt med de tilbakevendende offentlige debattene om hijab, har slørets forhold til majoritetssamfunnet også blitt diskutert i akademiske kretser (Borchgrevink 2002; Gullestad 2002; Høstmælingen 2004; Gressgård 2005). Mange av problemstillingene i denne litteraturen dreier seg om relasjonen mellom slør og modernitet, og kanskje særlig å forstå bakgrunnen for de omfattende og polariserte offentlige debattene rundt hijaben. Det franske forbudet mot hijab i skolen, og debatten om et tilsvarende forbud her, avstedkom utgivelsen "Hijab i Norge (Høstmælingen 2004) som er basert på innledninger fra en konferanse med samme navn i mars 2004. Her undersøkes en rekke dilemmaer og potensielle konflikter mellom muslimske kvinners slør og det liberale demokratiet, særlig med henblikk på et eventuelt forbud. De fleste bidragene

konkluderer med at et forbud mot hijab verken er hensiktsmessig eller forsvarlig i henhold til menneskerettigheter.

Men om hijabpraksisen i prinsippet faller innenfor det liberale demokratiets beskyttelse, blir den like fullt oppfattet som provoserende og problematisk for deler av majoritetssamfunnet (Borchgrevink 2002; Gullestad 2002; Eriksen 2004). Dette gjelder trolig ikke minst etter terrorangrepene 11. september 2001 og den påfølgende ”krigen mot terror”. Borchgrevink (2002) lister opp flere mulige årsaker til majoritetens skepsis mot hijab; at sløret er et signal om avstandstagen til majoriteten og storsamfunnet, at det synliggjør fremmedreligiøs deltakelse på normalarenaer, at det signaliserer aksept av kvinneundertrykking og at det innebærer en overskridelse mellom det offentlige og det private. Også Gullestad (2002) trekker fram overskridelsen mellom den sekulære offentligheten og det religiøse privatlivet som et sentralt problem, og legger til majoritetens manglende vilje til å godta at hijaben er et fritt valg og en måte å iscenesette seg selv. Hvordan majoritetssamfunnets skepsis oppfattes og påvirker praksis blant kvinner med hijab, er en mindre beskrevet felt. Her er denne oppgaven et bidrag.

### **1.2.2 Kjønn og makt i det flerkulturelle Norge**

Problemstillingene knyttet til hijab inngår i en større faglig og politisk diskusjon om kjønn og makt i det flerkulturelle demokratiet. Hijabpraksisen har gjerne blitt diskutert i sammenheng med andre kulturelle praksiser som strider mot det moderne demokratiets likestillingsidealer, som omskjæring og arrangerte ekteskap og en mer generell bekymring over antatt patriarkalske maktforhold i mange minoritetsmiljøer (Borchgrevink 2002; Jacobsen og Gressgård 2002).

Den antropologiske debatten har delvis tatt for seg den politiske; Gullestad (2002; 2006) legger vekt på å nyansere og relativisere forstillingene om ”deres” og ”vår” kultur, og forstår det store fokuset på likestillingsproblematikk blant minoritetene

---

som et utslag av moralsk panikk<sup>5</sup> hos majoriteten, skapt av en følelse av trussel mot det ”vi” står for; et moderniseringsprosjekt der blant annet seksuell frigjøring, likestilling, selvstendighet og individualitet står sentralt. Den moralske panikken knyttet til minoritetskvinnens situasjon handler dypest sett om diskursen om ”oss”, forstått som etnisk norske og innvandrere med ”lik kultur” som den norske på den ene sida, og ”dem”, forstått som ”forskjellige” innvandrere på den andre. Debatten og tiltakene som blir gjort fungerer som en bekreftelse av disse skillelinjene, med fokus på ”vår” moralske overlegenhet og modernitet. Også Thorbjørnsrud (2003) fokuserer på hvordan opptatthet av likestilling og kvinneundertrykking i den muslimske minoriteten står sentralt i maktrelasjonen mellom majoritet og minoritet. I tråd med orientalismens bilde av Østen som Vestens ”andre”, som dets omvendte speilbilde, har fortellingen om muslimske kvinner, enten det er forførende magedanserinner eller lydige slaver for slektens menn, gjerne framstilt disse kvinnene som helt forskjellige fra vestlige kvinner (Said 2001). I motsetning til ”oss” forstås ”de” som avmektige objekter, som må ”reddes” av vestlig ideologi og levesett (El Guindi 1999; Thorbjørnsrud 2003).

Gullestad og Thorbjørnsrud har trolig rett i at det er knyttet mye moralsk panikk og mer eller mindre godt skjult rasisme og orientalisme til interessen for muslimske minoritetskvinnens situasjon. Tilgjengelig forskning tyder også på at den typen problemer som skaper moralsk panikk er marginale, i den forstand at de ikke gjør seg gjeldende i livsverdenen til folk flest i den muslimske minoriteten, utover gjennom den offentlige diskursen (Thorbjørnsrud 2003; Østberg 2003; Jacobsen 2002). Kulturelle praksiser som blir betraktet som problematiske og kvinneundertrykkende i majoritetssamfunnet kan dessuten ha en generell status som uproblematisk og/eller positive i minoritetene det gjelder. Hijaben er antakelig et meget godt eksempel på dette (Jacobsen 2002; Kristensen 2003).

---

<sup>5</sup> Begrepet referer til en situasjon der offentlige reaksjoner mot en person eller gruppe er helt ute av proporsjon med trusselen denne representerer. Se Hall et al (1978).

Samtidig viser annen forskning at patriarkalske maktstrukturer står sterkt i enkelte minoritetsmiljøer (Lien 2003; Bredal 2004; Prieur 2004). Selv om konflikter og voldelige overgrep er unntaket også i disse miljøene, har det blitt pekt på at det er en glidende overgang mellom de legitimerede kollektive prosessene, som arrangert ekteskap, og de voldelige variantene, som tvangsekteskap (Bredal 2004). I begge ender av skalaen er menns makt over kvinner og eldre over yngre gjerne et grunnleggende prinsipp. Faglig interesse for kjønns makt i forskning på dette feltet er altså ikke bare et fordomsfullt utslag av orientalisme og moralsk panikk.

Wikan (2002) mener tvert imot at en misforstått kulturel relativistisk respekt for minoritetenes "kultur" gjør majoritetssamfunnet, ikke minst antropologer, medskyldige i undertrykking av særlig kvinner og barn. Kulturbegrepet og dets implikasjoner undergraver individuelle menneskerettigheter og usynliggjør maktforskjeller og interessekonflikter, hevder Wikan. Denne kritikken skriver seg inn i en større internasjonal debatt, ofte knyttet til Susan Okin og hennes essay "Is multiculturalism bad for Women?" (Okin 1999). Her hevder Okin at det å bevare minoriteters kultur i vestlige demokratier kan være i strid med kvinners interesser, ettersom vestlig liberal kultur rent faktisk gir kvinner bedre vilkår enn andre kulturer. Kritikerne av multikulturalismen, blant dem Okin og Wikan, tar til orde for individet som politisk subjekt i minoritetspolitikken og liberal individualisme som normativ teori.

Wikan (og Okin) har fått mye kritikk for sin posisjon. Borchgrevink, som er enig i at det flerkulturelle samfunnet sliter med noen foreløpig uløste problemer, særlig knyttet til likestilling (Borchgrevink 2002), anklager sammen med Brochmann (Borchgrevink og Brochmann 2003) Wikan for å "lukke det ene øyet" i dette feltet, det vil si ikke ta høyde for dilemmaene, tvetydighetene og paradoksene som ligger for eksempel i skjæringspunktet mellom individ og kollektiv.

Debatten om kvinner og multikulturalisme har gjerne kretset om rettigheter og statlig politikk. Disse temaene blir ikke behandlet i denne oppgaven, men debattens overordnede problemstilling knyttet til maktrelasjonene som former og begrenser



kvinner liv er likevel høyst relevante. For hvordan skal man forske på og analysere makt i muslimske minoritetskvinnens liv uten enten å bedrive etnosentrisme eller å lukke øynene for, og dermed bidra til, undertrykking? Denne utfordringen vil jeg diskutere videre i kapittel 3.

### 1.3 Problemstilling og leseveiledning

Oppgaven tar for seg hijabpraksisen blant unge muslimske jenter i Oslo. Tittelen antyder en overordnet tematikk; makt og subjektivitet knyttet til praksisen i en moderne kontekst. Dette temaet vil jeg utforske og diskutere ved hjelp av følgende problemstillinger:

**Hvordan framstiller jentene selv bakgrunnen for at de bruker hijab? Hvilke motiver har jentene for praksisen? Hvilken rolle spiller hijabpraksisen i muslimske jenters praktisering av femininitet i en moderne offentlig kontekst? Hvordan knytter hijabbruken seg til makt i jentenes liv, både i nære relasjoner og i storsamfunnet? Hvordan framstiller og forstår jentene makt og individuell autonomi i eget liv?**

Slik legger jeg opp diskusjonen av problemstillingene i de sju resterende kapitlene:

I **kapittel 2** skisserer jeg opp det teoretiske rammeverket for oppgaven.

I **kapittel 3** gjør jeg rede for innsamlingen av dataene oppgaven hviler på, og diskuterer noen etiske og metodologiske utfordringer og dilemmaer knyttet til prosjektet.

I **kapittel 4** tar jeg for meg jentenes egen framstilling av det å ta hijaben i bruk og diskuterer valgfrihet og refleksivitet knyttet til praksisen.

I **kapittel 5** tar jeg for meg jentenes motiver for å bruke hijab. Gjennom å sette det individuelle valget i sammenheng med sosiale strukturer ved hjelp av skjemateori, diskuterer jeg hijabpraksisens kobling til kjønnspekt og til respektabel muslimsk femininitet i en moderne kontekst.

I **kapittel 6** går jeg dypere inn i jentenes diskurser om ”tvang”/”fritt valg” i forbindelse med hijaben, og diskuterer denne opposisjonens kobling til en orientalistisk diskurs fra majoritetssamfunnet og dens egnethet til å beskrive jentenes erfaringer.

I **kapittel 7** diskuterer jeg hvordan jentene framstiller og legitimerer maktforhold i familien. Til slutt diskuterer jeg de samme forholdene med utgangspunkt i tre historier om motstand og konflikt i familien.

I **kapittel 8** samler jeg trådene fra de øvrige kapitlene og diskuterer problemstillingen ved hjelp av disse.

## **2. Begrepsavklaringer og teoretisk rammeverk**

I dette kapittelet vil jeg avklare sentrale begreper og gjøre rede for og diskutere oppgavens teoretiske rammeverk.

### **2.1 Modernitet**

#### **2.1.1 Vestens kulturelle kode**

Med ”modernitet”, ”det moderne” og ”moderne kultur” mener jeg det Dag Østerberg beskriver som et vestlig kulturmønster, eller Vestens kulturelle kode. Koden har tre grunnbegreper, som særlig skiller det moderne fra andre kulturmønstre: ”det frie individet”, ”fornuften” og ”framskrittet”. Modernitet er altså et sett med verdier og tendenser som gjerne opptrer sammen, men som også lever ved siden av og i kamp med det som ikke er moderne, det amoderne, i de fleste sammenhenger, også i vårt samfunn (Østerberg 2001).

Der modernitet er et kjernebegrep innen sosiologien, har antropologer gjerne vært kritiske til begrepet. En vanlig kritikk er at et skarpt skille mellom det moderne og det amoderne eller tradisjonelle er for endimensjonalt til å kunne beskrive den store variasjonen og kompleksiteten i sosial og kulturell endring i ulike samfunn i verden (Eriksen 1998; Kolshus 2005). Begrepet antyder en ”renhet” som etnografien avkrefter, knapt noe samfunn eller individ er enten bare moderne eller bare amoderne. En annen kritikk mot Østerbergs og andres modernitetsbegrep er den a priori sammenkoblingen mellom det vestlige og det moderne (Brenner 1998). Dersom det moderne per definisjon er vestlig, lukker begrepet seg for diskurser og praksiser med moderne trekk som oppstår og eksisterer i andre kulturelle sammenhenger, for eksempel innen islam og muslimske samfunn.

Når jeg likevel holder fast ved Østerbergs modernitetsbegrep er det fordi jeg opplever at hans overordnede kategorier ”moderne” og ”amoderne” griper noen sentrale

motsetningsforhold i mine informaners livsverden. Som nevnt inkluderer Østerberg den samtidige eksistensen av amoderne og moderne trekk i sin modernitetsforståelse. Men som jeg vil forsøke å vise; sameksistensen skjer ikke alltid uten å skape forvirring og en følelse av paradoks. Jeg vil påstå at denne potensielle konflikten mellom det amoderne og det moderne i det minste er intuitivt erkjent hos mine informanter. Dette gjelder enda mer i den offentlige diskursen om hijab, der opplevelsen av paradoks i mange tilfeller får legge premisser for debatten. Derfor opplever jeg et klart *teoretisk* skille mellom det moderne og det amoderne som en nyttig modell å tenke med; det gir en mulighet til å undersøke hva som ligger bak det intuitive, men med klare analytiske premisser og begreper.

### 2.1.2 Det frie individet

Av de tre begrepene som står sentralt i Østerbergs modernitetsforståelse er det særlig det første, ”det frie individet”, som er relevant for diskusjonen i denne oppgaven. Ifølge Østerberg skiller det moderne individbegrepet seg fra amoderne individbegreper ved at

*Det moderne individet betoner sin selvstendighet overfor andre, og sin frihet. Individet er og vil ha frihet; både som fravær av ytre tvang og som en indre tilstand eller sinnstilstand: Fri er den som kjenner at ens handlinger på en eller annen måte er villet og valgt av en selv.*  
(Østerberg 2001:11)

Diskursen om det frie moderne individet har innflytelse på mange ulike nivåer. For det første som kulturspesifikk folkelig forestilling om individet, mennesket som en rasjonell, autonom og avgrenset aktør (Moore 1994). Moderne mennesker føler seg frie, som Østerberg skriver, de opplever at de gjør frie valg og skaper sin egen skjebne. De er selvstendige, ”individuert”, i den forstand at de er skilt ut av kollektivet som sosial aktør på en annen måte enn i amoderne kulturmønstre (Holter 1984; Østerberg 2001). Diskursen om det frie individet finnes også i en normativ og ideologisk variant, heretter kalt ”individualisme”. Individuell frihet er norm i moderne samfunn, og en innskrenking av den må legitimeres på en eller annen måte. Slik sett skiller det moderne seg utvilsomt fra andre kulturer og historiske epoker, der

makt og ulikhet betraktes som legitimt og individets underordning i forhold til overmakten og/eller kollektivet betraktes som nødvendig, selvsagt og ønskelig (Dumont 1980; Østerberg 2001). Taylor (1989) viser hvordan den typiske moderne, kantianske modellen av mennesket som rasjonell aktør, også bærer i seg en moralfilosofisk implikasjon, den ansvarliggjør individet i forhold til dets handlinger og konsekvenser av disse. En annen vanlig implikasjon er koblingen mellom eget valg og det gode liv, der menneskelig verdighet defineres i termer av frihet og autonomi. Oppsummert kan man si at individualismen som normativ diskurs ikke bare gir rett til autonomi, men også plikt.

## 2.2 Hva styrer menneskelig handling?

### 2.2.1 Aktør eller struktur eller ingen av delene?

Den folkelige forestillingen om individet som fritt og rasjonelt har sin akademiske motpart i de såkalte rasjonell aktør-teoriene, som forstår menneskelig handling som individuell maksimering av egennytte, og kultur og samfunn som akkumulasjon av individuelle handlinger (Barth 1966). De aktørorienterte svarene kan forstås som reaksjon på de forutgående strukturorienterte teoriene (Parsons 1949; Radcliffe-Brown 1952; Lévi-Strauss 1964), som betrakter det sosiale systemet som determinerende for individuell handling. Rasjonell-aktør-teoriene har blitt kritisert for å mangle maktperspektiv og for en svært begrenset forståelse av menneskelig motivasjon (Ortner 1984).

Men hvis mennesker ikke handler rasjonelt ut fra fastlagte mål, hva styrer deres handlinger da? Spørsmålet utgjør et av de mest sentrale samfunnsvitenskapelige stridsspørsmålene. En utbredt erkjennelse av at et ensidig fokus enten på aktørnivået eller strukturnivået ikke representerer en tilfredsstillende forståelse av menneskelig handling, har imidlertid motivert mange teoretikere, også antropologer, til å forsøke å overskride motsetningen og utvikle perspektiver som unngår å redusere individet til enten en rasjonell aktør eller en slave av systemet (Ortner 1984).

Et etter min mening vellykket forsøk på slik overskridelse finner vi i det Ortner betegner som antropologisk praksisteori (ibid). Praksisorientering medfører et fokus på aktører, men praksisteorien har samtidig ifølge Ortner en ambisjon om å forklare sammenhengene mellom menneskelig handling på den ene sida og en eller annen global enhet kalt ”systemet” på den andre sida. Av dette følger et annet fellestrekk for ulike former for praksisteori; det grunnleggende synet at det finnes et ”system” som i stor grad bestemmer menneskelig handling. I motsetning til andre aktørorienterte retninger (Barth 1966; Kapferer 1976), er praksisteoretikerne altså enige i at ”systemet” i en viss utstrekning determinerer handling. Men de skiller seg fra tidligere strukturorienterte teoretikere ved å etterlyse modeller for hvordan ”systemet” oppstår og reproduseres, og hvordan aktørene påvirker strukturene. Det som gjør praksisteorien unik, oppsummerer Ortner, er at den tar opp i seg tre grunnleggende antagelser om menneskelige samfunn: ”(...) that society is a system, that the system is powerfully constraining, and yet that the system can be made and unmade through human action and interaction” (Ortner 1984:159).

Giddens (1984; 1990; 1991) er ikke blant dem som gjerne omtales som praksisteoretikere, men han har levert en innflytelsesrik teori om forholdet mellom struktur og handling, særlig hos moderne mennesker. Ifølge Giddens forutsetter sosial struktur og handling hverandre gjensidig gjennom det han kaller strukturens dualitet. Dualiteten sikres gjennom det moderne menneskets evne til selvrefleksivitet, refleksjon over egen identitet og egne handlinger. Der tradisjonen begrunner valg i amoderne samfunn, må det moderne individet søke egne begrunnelser for hvorfor det gjør som det gjør. Selvrefleksiviteten fristiller enkeltmennesket fra maktforhold som binder det i mer amoderne samfunn, for eksempel tradisjonen og slekta/familien.

Giddens teorier om det senmoderne individet har ofte blitt kritisert for å tillegge individet for stor autonomi, og for å undervurdere hvordan ”tradisjonelle” faktorer, som klasse, kjønn og etnisitet legger føringer på individers valg og livsløp (Krange og Øia 2005). Jeg deler denne skepsisen, og finner eksempler i mitt materiale som illustrerer noe av svakheten; refleksivitet innebærer ikke nødvendigvis autonomi, og individualisme som diskurs innebærer ikke nødvendigvis noe oppgjør med eller

---

fristilling fra maktrelasjoner. At enkeltmennesket i stor grad *velger* og *vil* sine egne handlinger, slik Østerberg definerer frihet, er ingen garanti for at det handler upåvirket av andres makt eller i tråd med egne interesser.

### 2.2.2 Habitus og symbolsk vold

For mitt formål, som er å forstå det komplekse forholdet mellom konkrete individers praksis og de ulike systemer de inngår i, er Bourdieus (1977) begrep ”habitus” svært nyttig. Habitus knytter individuell praksis til sosiale systemer gjennom kroppsliggjorte strukturer, det vil si den sosiale ordens strukturer internalisert i aktørenes kropper. Gjennom habitus fungerer disse strukturerende på aktørenes praksis og mentale representasjoner. At habitus er situert i kroppen, og ikke primært i intellektet, gjør at den i hovedsak er uflektet, og utenom språket. Innlæringen skjer ved at erfaringer med bestemte fysiske og sosiale omgivelser ”skriver seg inn” i kroppen, og gir en praktisk kunnskap, innlært i disse omgivelsene. Bourdieu skiller seg her klart fra Giddens (1984), som forutsetter at det ikke er noe barriere mellom den praktiske og den diskursive bevisstheten. Bourdieu vektlegger praksisaspektet sterkt; det er gjennom den sosiale praksis samfunnet klassifiserer sine medlemmer og gjennom praksis individene lærer å mestre sine roller. Habitus er nært knyttet til samfunnets doxa, alt det som tas for gitt og ikke reflekteres over.

Et annet nyttig sentralt begrep hos Bourdieu er ”symbolsk vold”, som innebærer at den dominerte tenker om seg selv i den dominerendes kategorier, og på den måten anerkjenner dominansforholdets legitimitet. All maktutøvelse har en symbolsk dimensjon, som er egnet til å naturliggjøre og legitimere den. Med symbolsk vold og habitus forsøker Bourdieu å overskride skillet mellom tvang og frivillighet, en opposisjon som også har en sentral plass i denne oppgaven (Bourdieu 2000).

Bourdies praksisteori utgjør et slags teoretisk rammeverk for avhandlingen. Iblant har den imidlertid vist seg utilstrekkelig. Bourdieu skiller som nevnt skarpt mellom den tilgjengelige, refleksive kunnskapen og de utilgjengelige, kroppsliggjorte mentale disposisjonene som utgjør habitus. Men må kunnskap være ureflektert for å styre

praksis? Empirien min motsier et stykke på vei Bourdieus sterke sammenkobling mellom doxa og habitus. Kunnskapen som influerer jentenes praksis er ikke alltid doksiske, det vil si ureflekterte, selv om de i stor grad er internaliserte. De er ofte både artikulerte og et stykke på vei refleksive. Men det at jentene reflekterer over skjemaene og i noen tilfeller til og med problematiserer dem, gjør dem ikke nødvendigvis mindre effektive som habitus, det vil si som grenser for og føringer på praksis. Kognitiv skjemateori, særlig representert ved Claudia Strauss og Naomi Quinn (Strauss, D'Andrade et al. 1992; Strauss og Quinn 1994; Strauss, Quinn et al. 1997), som jeg forstår som en videreutvikling av Bourdieus praksisteori har vist seg nyttig for analysen der habitusbegrepet er problematisk.

### **2.2.3 Kognitiv skjemateori**

Strauss og Quinn legger i likhet med Bourdieu vekt på individers internalisering av den sosiale orden og kollektive representasjoner. De understreker også at disse ikke fungerer som presise regler, men som assosiative nettverk som legger til rette for fleksibel respons, det Bourdieu kaller regulert improvisasjon. Der Bourdieu snakker om habitus' mentale disposisjoner, bruker skjemateoretikerne begrepene "skjemaer" og "kulturelle modeller". Skjemaer er "learned, internalized patterns of thought-feeling that mediate both the interpretation of on-going experience and the reconstruction of memories" (Strauss 1992:3).

Skjemaer er relativt konkrete og knyttet til handling, mens kulturelle modeller brukes om komplekse og abstrakte skjemaer. Skjemateorien har som nevnt styrker som gjør at jeg opplever den som mer anvendbar enn habitusbegrepet i noen sammenhenger. I likhet med Bourdieu, som de i stor grad bygger på, vektlegger skjemateoretikerne at kunnskapen som styrer handling gjerne er utenfor individets bevissthet, men de understreker samtidig at det å artikulere "usagt" kunnskap verken er umulig eller nødvendigvis endrer skjemaets potensial for å styre handling. Dermed gir skjemateorien rom for å forstå hvordan refleksivitet og bevissthet rundt kunnskapen, skapt av en diskrepans mellom kunnskap og livsverden, ikke nødvendigvis bidrar til å endre praksis hos mine informanter.



En annen styrke ved Strauss og Quinn, som bidrar til å belyse samme problemstilling, er den plassen de gir *emosjonene*. Blant andre Moore (1994) kritiserer både Bourdieu og Giddens for å forsøke å forklare menneskelig handling i rent sosiale termer, og overse betydningen av subjektiviteten; begjær, identifikasjon, fantasi og frykt. For Bourdieu ser kunnskap om skjemaene og følelser knyttet til disse ut til å gå ut på det samme; begge deler er strukturert i og av habitus. Strauss og Quinn (1994) utfordrer dette synet gjennom å hevde at noen kulturelle skjemaer som styrer handling internaliseres som naturlige og nødvendige, men også *ønskelige* for aktøren, det vil si at de har motiverende kraft. ”They not only know, they also care”, som forfatterne uttrykker det (ibid.: 285). Som habitus påvirker og begrenser de kulturelle modellene menneskelig handling. Men ikke alle i samme grad. Noen kulturelle modeller har motiverende kraft fordi de ikke bare beskriver verden, men også innebærer mål, både bevisste og ubevisste, som individet begjærer. Ved å ta i betraktning motiverende emosjoners plass er det mulig å forstå hvorfor refleksivitet og kunnskap om handlingsalternativer ikke er tilstrekkelig til å endre praksis. Kanskje enda viktigere; ved å inkludere subjektivitet og emosjoner, kan man forstå hvorfor aktører ofte har en sterk opplevelse av at praksis styres av egen vilje, samtidig som den reproducerer maktstrukturer.

## 2.3 Feministisk teori

### 2.3.1 Patriarkat eller mannsdominans?

Feministisk teori er et annet hovedelement i mitt teoretiske rammeverk. Først og fremst innebærer det at jeg betrakter kjønn som en fundamental maktrelasjon, som universelt ser ut til å underordne kvinner og det kulturen forstår som kvinnelig (Ortner 1974; Rubin 1975). Dette forholdet har vært forsøkt begrepsfestet og forklart på en rekke ulike måter innen den feministiske antropologien og feministisk teori generelt. Begrepet ”patriarkat” ble lansert på 1970-tallet for å markere kjønnsmaktens autonomi i forhold til økonomiske systemer. I dette ligger at kvinners underordning

ikke er et biprodukt av for eksempel kapitalismen, slik enkelte marxister har hevdet, men et sosialt system med en særegen dynamikk og genese (Rubin 1975).

Rubin (ibid.) foreslår å erstatte patriarkatbegrepet med ”sex/gender-system”, der sex henviser til det biologiske kjønn, og gender til sosiale og kulturelle konstruksjoner av kjønn. Skillet er ment å hindre en sammenkobling mellom det naturlige kjønn og kjønnsmakten og understreker at denne er sosialt og kulturelt konstruert. Rubin hevder at patriarkatbegrepet usynliggjør forskjellen mellom det faktum at kjønn er et organiserende prinsipp i alle samfunn, og selve organiseringen. Dermed framstår kvinners underordning som uunngåelig. Rubin peker også på at patriarkat, der menn har makt i kraft av å være fedre, er en spesifikk og ikke universell variant av manndominans.

Nyere feministisk teori har kritisert Rubins innflytelsesrike teori for å forutsette at det biologiske kjønn lar seg forstå og fortolke uten hjelp av kulturelle kategorier og dermed essensialisere det (Butler 1990; Lundgren 2001). En annen kritikk har dreid seg om at distinksjonen, ved å knytte biologi til kropp og sosialt kjønn til psyke og identitet, risikerer å videreføre en kartiansk dualisme som reduserer kroppen til et passivt objekt og kjønn til et rent språklig og symbolsk fenomen (Moi 1998).

Hvordan forstå det fundamentalt forskjellige mellom å leve i en kvinnekropp og å leve i en mannskropp, uten å essensialisere det biologiske kjønn? Ifølge Moi (2002) bidrar Bourdieus kjønnsteori til å overskride dette tradisjonelle skillet mellom essensialisme og antiessensialisme. Bourdieu (2000) fastholder at den sosiale kjønnskonstruksjonen verken er naturlig eller uunngåelig. Samtidig understreker han at sosialt konstruerte kvinner *er* kvinner, i den forstand at kjønnsidentiteten ikke kan konstrueres bort.

Bourdieu knytter kjønn og kjønnsmakt til sosial praksis gjennom habitus. Han forstår det maskulines dominans over det feminine som en universell form for symbolsk vold, men understreker imidlertid at prinsippene for dominans verken er ahistoriske eller uten sammenheng med de konkrete forholdene. Kulturelle og økonomiske institusjoner og mekanismer bidrar til å reprodusere dominansforholdet, hvilke det

gjelder i ethvert samfunn varierer. Felles for alle former for maskulin dominans er imidlertid at dominansforholdet er doksisk, det framstår som naturlig og selvsagt. Betingelsene for å oppheve det er en kollektiv symbolsk kamp, individuelt endringsarbeid framstår som nærmest umulig.

Jeg finner Bourdieus begrep *mannlig dominans* nyttig og godt fordi det sammenfatter patriarkatteorienenes universalitet og sex-genders relativisering og empiriske åpenhet, samtidig som det knytter kjønn til en helhetlig forståelse av makt og menneskelig handling.

Selv om jeg altså legger Bourdieus begrep til grunn, vil jeg iblant bruke adjektivet *patriarkalsk*, når jeg refererer til en særegen form for mannlig dominans som ordner menn over kvinner, men også eldre over yngre (Prieur 2004).

### **2.3.2 Femininitet – kjønn som levd sosial relasjon**

Et annet sentralt begrep hentet fra feministisk teori er ”femininitet”. Begrepet beskriver kjønn som ”levd sosial relasjon” (Adkins 2004), med det forstår jeg både kulturelle modeller knyttet til kjønn og den levde erfaringen av å leve i en kvinnekropp. Femininitet rommer altså både identitet, subjektivitet og makt. En slik forståelse av kjønn som internalisert skiller seg fra for eksempel Butlers (1990) poststrukturalistiske kjønnsbegrep, som betrakter kjønn som ”performance”. I likhet med Bourdieu avviser Strauss og Quinn (1994; 1997) at det sosiale og kulturelle ved kjønn kan dekonstrueres, tvert imot kan internaliseringen av kulturelle modeller for kjønn tenkes å være særlig dyp, fordi den skjer i tidlig barndom og er nært knyttet til utviklingen av en individuell identitet. Andre, blant dem Bourdieu (2000), peker på hvordan femininiteten eller kjønnsidentitetens nære tilknytning til kroppen gjør den til en fundamental forutsetning for individets væren-i-verden (Haug 1987; Fürst 1995; Moi 1998).

Femininiteten kan, i tråd med skjemateorien, forstås som en kulturell modell som motiverer for kvinnelig underkastelse. Men femininiteten har samtidig, som Haug (1987) har pekt på, et tvetydig forhold til makt; den er både sosialisering til

underordning og kompetanse som gir makt. Skeggs (2004) er inne på noe av det samme når hun i en kritikk av Bourdieu hevder at femininitet i noen sammenhenger, som for eksempel på ekteskapsmarkedet, kan fungere som kapital. Dermed fungerer den også til å distingvere og skape hierarki mellom kvinner; ulik feminin praksis tillegges ulik verdi og fungerer som kulturell kapital i ulik grad. Motivasjonen for å innfri kravene til den riktige femininiteten, og unngå den mindreverdige, står som vi skal se i kapittel 5 sentralt for mine informanter.

## 2.4 Orientalisme

*Etnosentrisme*, å universalisere en dominerende gruppes kulturelle normer og gjøre disse til allmenn og legitim målestokk (Jacobsen og Gressgård 2002), er kanskje noe nær en analytisk dødssynd innen antropologien (Eriksen 1998). Mekanismen som beskrives kan imidlertid gjenfinnes i relasjonen mellom minoritet og majoritet i det flerkulturelle samfunnet. Young (1990) betegner denne maktrelasjonen med begrepet ”kulturimperialisme”, at den dominerende diskursen usynliggjør en gruppes erfaringer, stereotypifiserer denne gruppa og gjør den til ”de andre”. Sids begrep orientalisme, som jeg allerede har brukt i flere sammenhenger, betegner en spesifikk variant av etnosentrisme, nemlig den vestlige maktdiskursen om ”Orienten” (Said 2001). I det orientalistiske verdensbildet er Orienten Vestens ”andre”, dets omvendte speilbilde, forførende og mystisk, men i bunn og grunn irrasjonelt og tilbakeleggende, det vil si mindreverdig. Etter hvert har begrepet fått en mer generell betydning av et hierarkisk forhold mellom den som ser og den som blir både sett, og definert ut fra forestillingene til den som ser, basert på et prinsipp om skarpe todelinger, mellom for eksempel senter og periferi, menn og kvinner, hvite og fargede (Gullestad 2006b).

Til tross for denne begrepsutvidelsen, finner jeg orientalismebegrepet spesielt egnet til å beskrive maktforholdet mellom mine informanter og majoritetssamfunnet, fordi begrepet bærer i seg den spesifikke historiske bakgrunnen for dagens vestlige maktdiskurs om muslimer. Enda mer fordi spørsmål knyttet til kvinners makt og avmakt er berørt. Som jeg var inne på i innledningskapittelet, har muslimske kvinner,

---

og deres antatte avmakt, en særegen rolle, både i Vestens konstruksjon av muslimer, i konstruksjonen av ”oss” og ”dem” i den norske majoritetsdiskursen.

## 2.5 Øvrig begrepsbruk

### 2.5.1 Diskurs

Med begrepet diskurs forstår jeg generelt ”en bestemt måte å snakke om (et utsnitt) av verden på” (Winther Jørgensen og Phillips 1999). I de sammenhengene jeg bruker begrepet for å beskrive makt og maktutøvelse, forstår jeg diskurs ”som metafor for de maktmessige, hegemoniske ideologiske og meningsforhandlende aspekter ved samfunn” (Hoëm 2000:158). For å holde orden i begrepsbruken bruker jeg ”maktdiskurs” når sistnevnte forståelse ligger til grunn.

### 2.5.2 Andre sentrale begreper

Gjennom oppgaven vil jeg bruke begrepet hijab når jeg refererer til den formen for muslimsk slør mine informanter bruker, et hodeplagg som dekker hår og ører, og som oftest også halsen. Med hijabpraksis mener jeg det å bruke hijab på regelmessig basis over tid. Slør refererer til muslimske slør generelt, herunder hijab. Informantene selv bruker gjerne ordene hijab, slør, skaut og sjal om hverandre.

For å referere til jenter som praktiserer hijab bruker jeg for enkelhets skyld uttrykket ”hijabjente”. Dette uttrykket forekommer blant informantene, men er ikke mye brukt.

Informantene refererer jeg til som ”jentene”, de er såpass unge at jeg opplever at ”kvinnene” blir misvisende. Informanter brukes også når det faller naturlig.

Begrepet ”minoritet” viser til den muslimske<sup>6</sup> minoriteten i Norge. Tilsvarende er ”majoriteten” den etniske norske befolkningen. Majoritet gis en dobbeltbetydning,

---

<sup>6</sup> Begrepet muslim diskuterer jeg nærmere i kap 4.2.2

som henspiller både på tallmessig overlegenhet og på kulturelt hegemoni (Borchgrevink 2003).

## 3. Felt og metode

### 3.1 Felten og informantene

#### 3.1.1 Feltarena og hovedinforter

Feltarbeidet ble gjennomført på Toppen videregående skole i Oslo<sup>7</sup>. Skolen har rundt 400 elever, i hovedsak mellom 16 og 20 år. Rundt halvparten av Toppens elever var minoritetsspråklige<sup>8</sup> i den perioden feltarbeidet ble gjennomført. Blant disse hadde mange bakgrunn fra muslimske land<sup>9</sup>. Det store innslaget av elever med muslimsk bakgrunn, kombinert med konsentrasjonen av kvinnelige elever i enkelte klasser, gjorde akkurat Toppen skole ideell som felt for mitt formål: å studere hijabpraksis og unge norsk-muslimske jenters praktisering av femininitet i en offentlig kontekst. 30 muslimske jenter på skolen ble i en eller annen forstand mine informanter, alle disse observerte jeg og gjorde uformelle intervjuer med. 18 av dem intervjuet jeg i grupper på tre eller fire informanter.

Ti jenter ble dybdeintervjuet. Disse ble rekruttert fordi de praktiserte hijab, det vil si dekket hode og hår, og eventuelt hals og ører, i hele eller deler av mitt feltarbeid. Disse ti, som ble mine hovedinformanter, er presentert i vedlegg 2. Temaet mitt, hijab blant muslimske skolejenter, kunne også vært studert gjennom å intervjuer jenter som *ikke* bruker hijab. Begrunnelsen for mitt utvalg var at jeg var interessert i jentenes konkrete og kroppslige erfaringer med hijaben. De dybdeintervjuede informantene er i alderen 16-20 år og har bakgrunn fra henholdsvis Pakistan, Marokko, Somalia, og et land i Midtøsten<sup>10</sup>. Familiens migrasjonshistorier og botid i Norge varierer (se

---

<sup>7</sup> Navnet er fiktivt og enkelte opplysninger er endret for å sikre anonymitet.

<sup>8</sup> Ifølge assisterende rektor.

<sup>9</sup> Et eksakt tall på antall muslimske elever ville krevd grundigere undersøkelse av elevenes bakgrunn og identitet.

<sup>10</sup> Av hensyn til anonymiteten oppgir jeg ikke hvilket land det er snakk om.

vedlegg 2 for spesifisering). At informantene har så mange forskjellige nasjonale og kulturelle bakgrunner gjør at jeg har hatt liten mulighet til å gå dypt inn i de ulike jentenes bakgrunnskulturer. Samtidig har de det til felles at de lever som muslimske jenter i et moderne, vestlig samfunn. Ulike bakgrunner kan gjøre det lettere å få øye på hvilken betydning denne felles erfaringen har (Prieur 2004).

Hovedinformantene utgjør en variert gruppe på flere måter. De er høyst forskjellige med hensyn til blant annet klesstil og utseende, religiøsitet, livsstil, norskkunnskaper, framtidsplaner og personlighet. De utgjør ingen sosial gruppe på skolen. Av de ti er det bare to som er gode venninner med hverandre. Resten har sine nærmeste omgangsvener blant muslimske jenter som ikke bruker hijab eller blant ikke-muslimer.

### **3.1.2 Metodiske grep**

#### *Deltakende observasjon*

Gjennom observasjon og uformelle intervjuer samlet jeg inn data om elevenes, særlig de muslimske minoritetsjentenes, selvpresentasjon og samhandling, og om utbredelse og gjennomføring av hijabpraksis. Jeg observerte for eksempel klesvaner, kroppsspråk, bevegelsesmønstre, samhandlingsmønstre og aktivitet i skoletimene. Uformelle intervjuer<sup>11</sup> fungerte utfyllende i forhold til noen av observasjonsdataene, for eksempel ved at informantene ga meg sine forklaringer og tolkninger på ulike handlingsmønstre eller hendelser. Gjennom samtaler med informantene, individuelt eller i grupper, i friminuttene og i noe mindre grad i timene, ble jeg kjent med informantene, og samlet data om deres livsverden; aktiviteter utenom skolen, hjem- og familieforhold, venner, interesser, verdier, bekymringer, gleder, tanker og meninger. Jeg la i liten grad føringer på disse samtalene, men forsøkte i stedet å la jentene selv legge premissene.

---

<sup>11</sup> "Uformelle" i motsetning til formelle intervjuer, som foregår i en avgrenset situasjon. Se Nielsen og Brottveit 1996.



Dataene fra observasjonen og uformelle intervjuer ble samlet i en feltdagbok jeg hadde med meg i hele min tid i felten. Notater fra denne legges til grunn for analysen, både i generaliseringer rundt praksiser og diskurser og som utdrag ("caser").

## *Formelle intervjuer*

### **Individuelle intervjuer**

Dybdeintervjuene var semistrukturerte, det vil si at jeg forholdt meg til en intervjuguide (se vedlegg 1) med en rekke temaer jeg gjerne ville berøre i løpet av samtalen, men ellers lot jeg samtalen bevege seg relativt fritt. Alle dybdeintervjuene ble tatt opp på bånd, noe som tillot meg å konsentrere meg fullt og helt om informanten og samtalen, framfor å dele oppmerksomheten mellom informanten og notatblokkene. Intervjuene ble senere transkribert fra bånd til skrift. Transkripsjonen er i hovedsak ordrett, bortsett fra at jeg har rettet opp de fleste språklige feil hos de av informantene som er svake i norsk. Dette av hensyn både til leservennligheten og for å sikre en respektfull framstilling av informantene som ligner på mitt inntrykk av dem. Skriftlig blir grammatikalske feil og gal setningsoppbygging veldig tydelige, og kan lett gi et overdrevet inntrykk av hjelpeløshet og umodenhet. Opptakene ble slettet etter transkriberingen, slik jeg lovte informantene.

Gjennom intervjuene fikk jeg data som ikke så lett lar seg observere, for eksempel fortolkninger og følelser knyttet til eget liv (Widerberg 2001) og fortellinger om livet utenom skolen, særlig i familien. De rolige og private rammene rundt intervjusituasjonen gjorde det mulig å stille spørsmål rundt personlige forhold som det ikke nødvendigvis var naturlig å ta opp i det daglige, for eksempel forholdet til foreldrene, seksualliv og kjærestier. Jeg opplevde også at informantene følte seg mer fri til å svare på disse og ta opp egne temaer og spørsmål de ellers ikke brakte opp, og at de snakket mer frimodig og utfyllende om de vanlige temaene. Hvilke temaer som fikk størst vekt varierte mellom de ulike i henhold til hva informantene selv fokuserte på.

### **Gruppeintervjuer**

Jeg gjennomførte gruppeintervjuer med 18 informanter fordelt på fem grupper (en i hver gruppe ble også dybdeintervjuet.). Disse 18 ble plukket ut blant de ti dybdeintervjuedes nærmeste venninner i etterkant av de individuelle intervjuene. Ikke alle disse har muslimsk minoritetsbakgrunn, en av dem er etnisk norsk, en har etnisk norsk mor og afrikansk far og to har minoritetsbakgrunn, men er kristne. Resten har bakgrunn fra henholdsvis Pakistan, Tyrkia, Marokko, Iran og Somalia. Alle gruppene besto av individer som kjente hverandre relativt godt. Seks av de ti jentene jeg intervjuet individuelt deltok også i gruppeintervjuer, og snakket om mange av de samme temaene begge steder. Gruppeintervjuene var mindre strukturerte enn de individuelle intervjuene, men også disse har stort sett kretset rundt temaet hijab, spesielt forståelsen av det religiøse påbudet og slør som sosial norm, klær generelt og hvordan klær og framtoning er knyttet til blant annet femininitet, seksualitet og etnisitet. Disse samtalene ga gode data om allmenne diskurser og oppfatninger rundt disse temaene, både blant muslimske jenter og andre.

## **3.2 Metodiske og etiske refleksjoner og utfordringer**

### **3.2.1 Å gjøre et "ordentlig" feltarbeid i egen by**

Å velge en skole som feltunivers var en god løsning på noen av de utfordringene som gjerne er knyttet til urban antropologi. Byens størrelse og kompleksitet krever innsnevring av felten, for å ivareta det særegne og verdifulle ved antropologisk metode og unngå "sosiologisering"; ensidig bruk av intervjuer som metode og en svært avgrenset kontakt med informantene (Howell 2001; Frøystad 2003). Skolen ga en geografisk definering av feltuniverset, samtidig som jeg gjorde en ytterligere tematisk avgrensning gjennom hva jeg faktisk fokuserte på i datainnsamlingen; muslimske jenter generelt og hijabpraksisen spesielt. En videregående skole hadde vesentlige fordeler framfor andre tenkelige arenaer, for eksempel organisasjoner, der beslektede studier er gjort (Jacobsen 2002; Kristensen 2003). For det første fordi det ga muligheten til å observere samhandlingsmønstre på daglig basis. For det andre

fordi skolen representerer jentenes hverdagsliv og dessuten er en svært viktig, om ikke den viktigste, offentlige arenaen (Lien 2003). For det tredje ønsket jeg et mest mulig variert utvalg med hensyn til etnisk og nasjonal bakgrunn, religiøsitet og botid i Norge.

Praktisk sett fungerer skolen som institusjon på mange måter som en landsby: Det finnes en ledelse, som kan gi formelt innpass og i mitt tilfelle tilgang på alle feltens formelle arenaer. Det fysiske rommet er avgrenset og aktivitetene velorganisert, noe som gjør det lett å drive deltakende observasjon, lett å få oversikt over og kontakt med informanter. Tida er gjennomregulert, ting skjer som oftest på de tidspunkter og i den rekkefølgen man forventer. Felten er dermed oversiktlig og relativt forutsigbar, i motsetning til mange urbane felt.

Samtidig kan det strengt regulerte også ha gjort det vanskeligere å oppnå innpass i felten, utover det rent formelle. På forhånd var jeg bestemt på å holde en viss distanse til skolen som institusjon. Jeg ønsket å være en slags uavhengig gjest, framfor å gå inn den sosiale strukturen som tilnærmet integrert medlem av samfunnet, slik enkelte antropologer tilstreber (Briggs 1970; Abu-Lughod 1999). Jeg vurderte at en markert avstand til lærerrollen og skolen ville bedre sjansene mine for fortrolighet med informantene og innpass på arenaer de vanligvis forbeholder jevnaldrende, mens en rolle som øvrighetsperson knyttet til skolen kunne tenkes å ha motsatt effekt.

Å kombinere rollen som antropolog med en rolle i felten ville nok vært krevende på flere måter. Men det ikke å ikke ha en definert rolle i et så rolleregulert samfunn viste seg også å by på ufordringer. For å si det med Mary Douglas: Jeg var ”a matter out of place” (Douglas 2002), en anomali, verken fugl eller fisk. Skoleinstitusjonen har meget klare rolleinndelinger, der hovedskillet går mellom elevene og alle ”voksne”. På grunn av min alder (27 år), og det faktum at jeg var universitetsstudent, var det uaktuelt å plassere meg i elevkategorien. Hvis jeg heller ikke var lærer, eller

lærerstudent, hva var jeg da?<sup>12</sup> Som anomali var jeg ikke nødvendigvis lettere å håndtere enn som lærer. Som jeg vil komme tilbake til la jeg stor vekt på ikke å provosere eller trenge meg på, og noen samhandlingsarenaer forble dermed utilgjengelige gjennom hele feltarbeidet. Til tross for at jeg hadde ambisjoner om det, i tråd med antropologiens holistiske ideal, fikk jeg heller ikke anledning til å følge informantene på flere arenaer enn skolen og skoleveien. Ingen av jentene inviterte meg spontant, og etter å ha gjort et par resultatløse forsøk på å invitere meg selv, bestemte jeg meg for ikke å risikere oppnådd innpass ved å bli for påtrengende.

På en annen side sørget anomalistatusen iblant for tilgang og innsyn mer definerte medlemmer av det sosiale universet kanskje ikke fikk. For eksempel var jeg en av veldig få utenforstående som fikk overvære de norsk-pakistanske jentenes danseøvinger i friminuttet (beskrevet i kapittel 5.3.2), en hendelse som har fått stor betydning for analysen. Flere av jentene betrodde meg ting under intervjuene som var hemmelige selv for gode venninner og familien. Jeg er helt overbevist om at blant annet mitt ”utenforskap” bidro til denne, for meg nesten overraskende, fortroligheten.

Feltarbeid i egen kultur har ekstra utfordring knyttet til såkalt ”hjemmeblindhet”, en mangel på analytisk distanse som følge av den radikale kulturforskjellen fra det tradisjonelle feltarbeidet (Howell 2001). Store geografiske forflytninger er imidlertid ingen forutsetning for radikal annerledeshet (Gullestad 1984; Frøystad 2003); kulturelle, aldermessige, etniske og delvis klassemessige forskjeller sørget for å gjøre Toppen videregående skole til et nokså annerledes univers for meg.

At jeg tilhører majoriteten og informantene minoriteten er en ytterligere forskjell. Denne forskjellens egnethet til å framkalle analytisk distanse, er imidlertid ikke selvsagt (Borchgrevink 2003). For her blir (makt)relasjonen, som vi begge er part i, både en metodisk og etisk utfordring og en analytisk størrelse i seg selv. Å ta høyde for betydningen av denne relasjonen har vært en av de vanskeligste, og samtidig mest

---

<sup>12</sup> Mange av elevene sluttet aldri å oppfatte meg som en slags lærer, tross mine anstrengelser for å være noe ”annet”. Som en elev sa med et smil da jeg for n’te gang presiserte at jeg ikke var lærer: ”En voksen dame som sitter med notatbok på en videregående skole dag ut og dag inn kaller jeg for lærer, samme hva du sier”.

---

interessante utfordringene med hele prosjektet. Denne og andre utfordringer vil jeg diskutere i det følgende.

### **3.2.2 Å forske på “årets debatt”**

Å skrive masteroppgave om et tema omgitt av så stor offentlig interesse har vært veldig motiverende. Mest av alt fordi det føles nødvendig og viktig å bringe ny empirisk kunnskap på dette feltet til offentligheten. Sannsynligheten for at avhandlingen vil bli lest og kunnskapen brukt eller forkastet av politiske aktører har gjort arbeidet svært givende, men samtidig gitt meg følelsen av et spesielt ansvar for å være redelig, etisk og etterrettelig i min omgang både med informantene og med dataene. Dilemmaer knyttet til prosjektet, både for meg som forsker, og som politisk aktivist, har skapt både kvaler og refleksjoner og ført til viktige innsikter.

Slik følger jeg på mange måter en god antropologisk og feministisk tradisjon. Selvrefleksivitet knyttet til både vitenskapelige begreper og til forskningsprosessen har preget mye antropologisk litteratur siden 1980-tallet, og feministisk forskning enda lenger (Melhuus, Rudie et al. 1992). Ifølge den feministiske teoretikeren Donna Haraway (i Asdal og Brenna, 1998) dreier konstruktiv refleksivitet seg om å situere kunnskapen som formidles; det vil si å synliggjøre hva forskningssubjektets sosiale og kulturelle posisjon har å si for historien som fortelles. Noe slikt vil jeg forsøke å gjøre videre.

#### ***Debattens eller jentenes premisser?***

På tidspunktet jeg innledet feltarbeidet mitt hadde mediedebatten om hijab allerede rast i et par måneder. Jeg selv fulgte medienes debatter relativt nøye og deltok også på tre ulike seminarer<sup>13</sup> om temaet hijab i løpet av feltarbeidet. I tillegg hadde jeg som nevnt et par innlegg i debatten før feltarbeidet startet. Hva fikk den pågående

---

<sup>13</sup> Ett var arrangert av Senter for menneskerettigheter, UiO, ett av MiRA – ressurscenter for innvandrere- og flyktningkvinner og ett av utestedet Renseri i Oslo. På alle disse seminarene deltok muslimske kvinner i forskjellige aldre som fortalte om sitt forhold til hijab, et par av disse gjorde jeg uformelle intervjuer med.

debatten å si for mitt prosjekt, utover å motivere til det? I utgangspunktet hadde jeg som antropologisk novise en sterk ambisjon om å studere hijabjentene ”på egne premisser” slik pensum hadde lært meg (Barth 1972). Jeg ville unngå etnosentrismen jeg oppfattet lå i det å ta med seg maktdiskurs i majoritetens debatt, med dens begreper, problemstillinger og evalueringer inn i felten. Likevel har jeg altså endt opp med en avhandling hvis hovedproblemstilling minner mistenkelig om majoritetssamfunnets anklage mot hijaben og kvinnene som bruker den: Gjør de det virkelig frivillig? Eller blir de tvunget? Er hijab kvinneundertrykking eller ikke?

Tross mine gode forsetter; å holde hijabdebatten unna datainnsamlingen var rett og slett ikke gjennomførbart. Ikke bare brakte jeg med meg dens problemstillinger, enten jeg ville eller ikke. Disse var jo i aller høyeste grad tilgjengelige for informantene selv, og en del av dem var dessuten sterkt engasjert i debatten. Mange av dem lot til å oppleve min tilstedeværelse som en slags forlengelse av debatten og som et krav om – eller en mulighet til – å besvare spørsmålet: Blir jeg tvunget? Er jeg et undertrykt offer? Jeg opplevde mer enn en gang at en hijabjente responderte på min første, forsiktig uttrykte interesse for sløret med en replikk av typen ”Jeg går med det helt frivillig, altså”. Det var mer enn tydelig at mange av dem mistenkte meg for å tro det motsatte. I ettertid synes det nærmest uunngåelig at jeg ville ende opp med data som ”tvang” fram den problemstillingen.

Av blant annet disse grunnene handler oppgaven om hijab og makt, i stedet for ”hva det nå er hijaben handler om for dem som bruker den”. I ettertid kan jeg se at etnografien som blir produsert i denne situasjonen ikke er mindre verdifull eller autentisk enn ”hijabjentene på egne premisser” i den grad noe slikt finnes, ville vært. Men etnografiproduksjonen blir kanskje mer utfordrende. Jeg må ikke bare i analysen stille spørsmålene: Hva betyr det at det er meg hun sier dette til? Hvorfor stiller jeg spørsmålet på akkurat den måten? Jeg må også hele tida reflektere over rammediskursens betydning: Hvorfor får dette og dette temaet så stor plass i våre samtaler? Hva forventer hun at jeg mener om dette, og hvilken betydning får dette for det hun sier?

At hijab så til de grader sto på den offentlige dagsorden hadde selvsagt også noen umiddelbare fordeler. For eksempel bidro det til at mitt tema ble diskutert i felten uten at jeg trengte å initiere samtaler om det (selv om dette skjedde sjeldnere enn jeg hadde forventet). Jeg hadde også inntrykk av at debatten hadde satt i gang refleksjon hos flere av informantene rundt noen av de spørsmålene jeg brakte med meg i felten. Dette motiverte noen av dem for å snakke med meg, og bidro til at kanskje til at tankene deres slik de formidlet dem til meg var mer artikulerte enn de ellers ville vært.

### *Objektiveringens ubehag*

Mange av informantene ga uttrykk for at de opplevde forestillingen om muslimske kvinner som undertrykte (jfr Gullestad 2002 og Thorbjørnsrud 2003) som krenkende og ubehagelig. Dette ubehaget dukket som man kunne forvente iblant også opp i møte med meg. Et par potensielle informanter signaliserte for eksempel fra første stund at de ikke ønsket kontakt. Ettersom jeg respekterte dette uten å be om begrunnelse, vet jeg ikke sikkert hva som var årsaken. Men jeg mistenker sterkt at et ubehag knyttet til forventet objektivering spilte inn. Jeg følte ofte at det ble tatt for gitt, både blant informantene og andre medlemmer av skolesamfunnet, at en forsker som er interessert i muslimske jenter nødvendigvis er interessert i dem som ofre for kulturens og autoritære mannlige slektningers undertrykking.

Slike mer eller mindre berettigede forventninger er ikke bare et problem. Følelsen av å være misforstått og feilrepresentert ga nok flere av jentene en ekstra motivasjon for å gi meg sin versjon av historien. Som nevnt gir dessuten møtet mellom maktdiskursen og jentenes egne fortellinger om seg selv mulighet for interessant analyse. Jentenes forsvar mot min forventede objektivering utgjør et viktig analytisk poeng i kapittel 6.

Men objektiveringens ubehag rammet også meg som feltarbeider. Selv om jeg hadde et sterkt ideal om empirisk åpenhet, brakte jeg jo med meg spørsmål og problemstillinger med de samme overskriftene og temaene som dominerer den fremmedgjørende og orientalistiske offentlige debatten; makt og avmakt,

kvinnefrigjøring og patriarkat, modernitet og amodernitet. Flere feministiske teoretikere (Harding 1987; Asdal og Brenna 1998) har dessuten påpekt det potensielt problematiske som ligger i selve forskningspraksisen: Forskning er objektivisering, en form for maktutøvelse. En ikke-undertrykkende forskning krever stor bevissthet rundt posisjon og representasjon.

Hvordan drive ikke-etnosentrisk, ikke-objektiverende forskning i et svært politisert felt? Hvordan ta hensyn til flere maktrelasjoner på en gang, både de jeg vil studere og den jeg er involvert i selv?

På feltarbeid var utfordringene både metodologiske og etiske. Etisk dreide det seg om å utføre forskningens objektivisering med mest mulig respekt og finfølelse. Metodisk om å overvinne jentenes varierende grad av skepsis og å bygge opp et tillitsforhold til dem, samtidig som jeg tematiserte en rekke potensielt ”ømmetær”; som hijaben, seksualitet og autonomi. Begge disse utfordringene forsøkte jeg å løse med en ydmyk, uautoritær og iblant nesten beskjeden framferd når jeg drev deltakende observasjon. I intervjusituasjonen forsøkte jeg å være åpen, lyttende og sensitiv for jentenes grenser, samtidig som jeg var utfordrende og konfronterende når forholdene lå til rette for det.

I hovedsak fungerte strategien utmerket. Jeg oppnådde fine tillitsforhold til mange av informantene og fikk fullt ut tilfredsstillende data. Jeg lyktes så vidt jeg kan bedømme dessuten godt med å opptre etisk forsvarlig og respektfullt overfor jentene. Samtidig kjempet jeg hele tida med å hindre at den metodiske forsiktighet skulle gjøre datainnsamlingen ineffektiv. I noen tilfeller kan det dessuten tenkes at min egen strategi motarbeidet meg; at jeg ble *for* forsiktig, slik at det tillitsvekkende i respektfullheten muligens gikk tapt i utydighet rundt hvem jeg var og hva jeg ville. En mer åpen og offensiv framtreten kunne muligens gjort meg enklere å forholde seg til og mindre, ikke mer, truende for de av jentene som opplevde meg som ubehagelig. Et stykke på vei undervurderte jeg dessuten det potensielt verdifulle i å være forskningsobjekt; å bli sett, utvalgt og gjort betydningsfull på den måten. Denne opplevelsen var trolig vel så sterk som mistenksomheten hos flere av jentene.



Noen utfordringer oppstår først når dataene skal analyseres. Den sterkt politiserte diskursen om hijaben og relasjonen mellom majoritet og minoritet generelt, som rammet inn feltarbeidet, øker trolig risikoen for at informantene bevisst posisjonerer seg framfor å være oppriktige i møte med meg; at de forvrenger sannheten, overdriver eller snakker meg etter munnen. For eksempel kan det tenkes at noen jenter toner ned konflikter i familien og egen misnøye for ikke å stille foreldrene og seg selv i et dårlig lys, eller at de unngår å si ting de tror jeg vil reagere på. Fordelen med et feltarbeid som kombinerer flere former for datainnsamling er at man settes i stand til å sammenholde praksiser og diskurser i ulike kontekster. I tillegg har en bevissthet rundt denne metodologiske problematikken gjort meg årvåken for inkonsistens og tegn på uoppriktighet. Noen eksempler på det jeg tolker som slik posisjonering tar jeg med i analysen. I andre tilfeller utelukker jeg dataene fordi jeg er i tvil om hvordan jeg skal tolke dem. Noen garanti for at jeg ikke iblant tar posisjonering for god fisk og omvendt, har jeg imidlertid ikke. Den skjebnen vil jeg imidlertid tro at mitt prosjekt deler med de fleste forskningsprosjekter der informantenes egne fortellinger står sentralt.

En ytterligere utfordring handler om å analysere maktrelasjoner i forskningsobjektets liv uten å redusere det til objekt og på etnosentrisk vis feilrepresentere deres erfaringer, oppfatninger og strategier. Majoritet/minoritet-relasjonen mellom meg og informantene gjør et blikk for denne utfordringen ekstra viktig. Jeg har funnet en skrive teknisk og en teoretisk løsning. Den førstnevnte er inspirert av andre forskere med samme tematikk (Jacobsen 2002; Bredal 2004) og består i å slippe informantenes stemmer til gjennom relativt lange sitater og utdrag fra intervjuer. Teoretisk tar jeg med meg Haraways oppfordring om å betrakte forskningsobjektet som "en medspiller og en aktør": "Å få grep om de studerte objektenes handlekraft er den eneste måten [samfunns- og humanvitenskapene] kan unngå store feil og falsk kunnskap av mange ulike slag" (Asdal og Brenna 1998:28). Mitt valg av teoretisk rammeverk er gjort i overensstemmelse med dette idealet; jeg vil betrakte jentene som aktører og forsøke å forstå deres subjektive posisjoner, uten å redusere dem til rasjonelle aktører i et maktvakuum. Dette mener jeg praksisteorien hjelper meg til.

Noen lærdommer tar jeg med meg videre: For det første at metodologiske og etiske problemer ikke nødvendigvis har samme løsning. Der etikken krever strenghet, prinsipper og grenser, er smidighet og pragmatisme gode verktøy for en antropolog på feltarbeid. I mitt feltarbeid fikk etikkens strenghet muligens for stor plass iblant, på bekostning av metodologisk fleksibilitet.

For det andre: Det ligger en viktig utfordring i å skille mellom etiske problemer og redsel for å gjøre seg upopulær hos en gruppe man har stor sympati for. At noen ikke liker en eller det en skriver, betyr ikke nødvendigvis at man har forbrutt seg mot etikken. Ikke å gjøre dette skillet kan gjøre en lammende ydmyk overfor informantene.

Den tredje lærdommen er at etiske dilemmaer er dilemmaer nettopp fordi de ikke har noen åpenbar og endelig løsning. Som Sandra Harding sa til meg da jeg var så heldig å møte henne personlig noen måneder etter feltarbeidet: ”Den moralsk uangripelige posisjonen finnes ikke, verken politisk eller intellektuelt. Så derfor: Gi opp det!” (Førde og Helseth 2004). Man må altså leve med ubehaget. Framfor alt kan man ikke forvente at informantene gjennom sitt samarbeid skal legitimere det en gjør (Nielsen og Brottveit 1996). Metodologisk innpass er ikke det samme som en velsignelse av feltarbeidets hensikter, dilemmaene vedvarer også i seinere faser av prosessen.

Uten å ha løst dilemmaene, men i håp om å ha funnet en akseptabel balanse, vil jeg i neste kapittel ta fatt på min fortolkning av det informantene delte med meg.

## 4. Valg eller påbud? – å begynne med hijab

*Jamila<sup>14</sup>: Jeg bare brukte det. Foreldrene mine sa at det er religionen, ikke sant. At man skal bruke det. Foreldrene mine ... faren min er skikkelig religiøs og sånn, da. Så jeg bare brukte det.*

*Kristin: Sa faren din til deg at du skulle bruke det?*

*J: Ja. Jeg husker ikke hva han sa... men jeg har alltid brukt det. Selv om han sa... jeg har bare alltid brukt det.*

Jamila har altså brukt hijab så lenge hun kan huske. Hun har ingen spesielle minner fra å begynne med det og hun har heller ingen begrunnelse å gi meg for sin egen praksis utover at ”det står i Koranen”. Når jeg spør om hva hun tror er grunnen til at religionen påbyr kvinner å dekke seg til, svarer hun slik.

*Det er bare sånn islam... eller det er religionen. Du må ikke spørre hvorfor. Det er bare sånn det er.*

Hijabpraksisen begrunnes i tradisjonen, som begrunner seg selv, slik amoderne tradisjoner gjør (Giddens 1991; Østerberg 2001). Spørsmålet ”hvorfor” har ikke noe egentlig svar: ”Det er bare sånn det er”. Alle kvinnene i Jamilas familie bruker slør, og temaet har i liten grad vært gjenstand for diskusjon i hjemmet og refleksjon hos Jamila. Det tilhører tilsynelatende det ureflekterte, det doksiske i Jamilas tilværelse (Bourdieu 1977).

Jamilas historie er det nærmeste vi kommer et eksempel på ”tvang” i forbindelse med hijaben i mitt materiale (selv om vi skal se at hun ikke er enig i denne beskrivelsen selv). I dette kapittelet skal vi imidlertid se at erfaringen er nokså unik: For de fleste jentene er hijabbruken i seg selv verken doksisk eller ”tvunget” på dem.

Gjennom å undersøke tre forhold vil jeg i det følgende diskutere hijabpraksisens valgfrihet og refleksivitet. Disse tre områdene er hijaben som sosial norm i det

---

<sup>14</sup> Alle navn brukt i oppgaven er oppdiktet av hensyn til anonymitet. Av samme hensyn unngår jeg å koble de oppdiktete navnene til lett gjenkjennelige trekk, for eksempel opprinnelsesland. Noen steder bruker jeg derfor heller ikke de oppdiktete navnene.

muslimske fellesskapet, hijaben som sosial norm i familien, og jentenes framstilling og opplevelse av det å begynne med hijab.

## 4.1 Analyseramme

Først en avklaring om rammene for analysen: Hijabjentene har som jeg vil ta opp i neste kapittel slett ikke tatt avgjørelsen om å bruke hijab i et maktvakuum. I kapittel 6 vil jeg også problematisere hva jentene egentlig mener med ”tvang” og ”fritt valg”, og om disse begrepene overhodet er egnet til å beskrive de sosiale prosessene og mekanismene som virker inn på hijabpraksisen. I denne omgangen vil jeg imidlertid forlate denne komplekse problemstillingen til fordel for en mer erfaringsnær analyse og commonsensisk forståelse av ”tvang”, som det motsatte av ”refleksivitet” og som et fritt valg i tråd med Østerbergs løse definisjon av frihet: ”en handling som er ønsket og villet av en selv” (Østerberg 2001:11).

Bruken av begrepet refleksivitet gir lett en assosiasjon til Giddens (1990;1991), og hans tese om senmodernitetens individualisering. Min fortolkningsramme er som nevnt langt mer strukturorientert enn Giddens’ perspektiv. Refleksivt betyr i denne sammenhengen ”i motsetning til doksisk”, det vil si at de mentale disposisjonene bak praksis er relativt tilgjengelig for refleksjon og problematisering (Bourdieu 1977). Sagt på en annen måte; er individet i stand til å forestille seg handlingsalternativer?

## 4.2 Hijab som norm i det muslimske fellesskapet

*Og si til de troende kvinner, at de skal dempe sine øyekast, og holde sitt kjønnsliv i tømme og ikke vise sin pryd, unntatt det av den som kommer til syne. La dem trekke sløret over sine bryst og ikke vise sin pryd til andre enn sine menn.*

Koranen, sure 24 (Berg 1989)

Sitatet er hentet fra den koransuren som oftest brukes som argument for at islam påbyr eller anbefaler slør for kvinner. Hvorvidt det er grunnlag for en slik tolkning av teksten er en pågående diskusjon blant islamske teologer og andre (se for eksempel

Roald 2001 for en diskusjon av dette spørsmålet). Mitt fokus er verken på Koranen eller på den teologiske diskusjonen, men på jentenes forståelse og betydningen av påbudet som sosial norm. Kan et religiøst påbud gi rom for valgfrihet og refleksivitet?

#### 4.2.1 “Ingen kan gjøre alt”

Ingen av de muslimske jentene jeg snakket med under feltarbeidet bestrider at de religiøse skriftene påbyr kvinner å dekke til håret sitt, og at man som muslimsk kvinne ”må bruke slør”. Det er imidlertid bare de mest religiøst interesserte av dem som faktisk har noen grundig kjennskap til hva de hellige skriftene faktisk sier om tildekking. Men hva betyr det at man ”må”? Kadra, som er mer opptatt av religionen enn de fleste av mine informanter, mener hijabpåbudet er så udiskutabelt og vesentlig at man blir straffet etter døden for å ignorere det:

*Jeg er helt sikker på at du kommer til helvete hvis du ikke bruker hijab.*  
(Kadra)

Den vanligste holdningen er imidlertid at hijab er en av mange ting ”man må” som muslim, og at ingen kan forventes å følge opp alle disse (”gjøre alt”). Hvilke religiøse påbud som skal innfris er opp til hver enkelt muslim å avgjøre. Altså ”må” man ikke bruke hijab for å være en god muslim, dersom man følger opp andre praksiser, som for eksempel bønn eller faste. Roald (2001) sammenligner denne fleksible holdningen til religiøs praksis, som er typisk for muslimer, med en kurv fylt opp av et stort tilgjengelig skriftmateriale av tolkninger og forståelser. Elementer plukkes ut og vektlegges etter behov og relevans, ofte tilpasset konteksten en lever i.

Jentenes unge alder kan tenkes å gi et ytterligere fleksibelt rom. Tildekkingspåbudet har tradisjonelt blir forstått som å gjelde for voksne kvinner. Blant mine informanter er det mange meninger om hva som er det ideelle tidspunktet å starte opp; noen mener så tidlig som mulig, andre tidspunktet for første menstruasjon eller ved fylte femten år. Noen mener det er ok å vente til man gifter seg. Flere understreker betydningen av å ikke å starte før man er ”klar”, det vil si at man har styrke og

motivasjon til å gjennomføre. Når dette tidspunktet inntreffer regnes som en svært subjektiv vurdering som bare den individuelle jenta kan gjøre. Denne uklare diskursen om oppstart gir rom for å utsette å ta hijaben i bruk, og svært mange av jentene som ikke bruker slør, selv om de mener religionen påkrever det, unnskylder seg med at de skal begynne, de er bare ikke helt klare for det ennå (Larsen 2004 beskriver det samme).

#### **4.2.2 Hva er en muslim?**

Mange av de muslimske jentene som anerkjenner, men ikke følger hijabpåbudet, forklarer dette med at de ikke er så "veldig religiøse" eller at "det er ikke så strengt hjemme hos oss". Dette betyr imidlertid ikke at alle jentene som bruker hijab regner seg som "veldig religiøse". Hva hijabjentene forstår med religion og hvilken rolle islam spiller i livene deres varierer. I likhet med hos Østbergs (2003) og Jacobsens (2002) informanter er en sentral forskjell hvor innflytelsesrik nasjonal eller etnisk kultur er for religiøs fortolkning og praksis. Et par av jentene har trekk av det Østberg kaller "normative muslimere". I dette ligger det en opptatthet av å skille islam fra muslimske kulturer, og finne fram til de "sanne" normene, som er de religiøst begrunnede. I mitt materiale er denne posisjonen knyttet til islamstudier på egen hånd og en større religiøs bevissthet enn foreldrene. Jacobsen (2002) bruker begrepet "nypraktiserende" for å beskrive en slik tendens, der religiøs nytolkning og utvikling av en "norsk-muslimsk" identitet står sterkt.

"Kulturelle muslimere" (Østberg 2003) eller "etniske muslimere" (Jacobsen 2002) kjennetegnes av liten bevissthet om eller interesse for å skille religion og kultur. Disse opplever gjerne det å være muslim som en del av den etniske tilhørigheten og omvendt. Denne beskrivelsen passer på flertallet av mine informanter, som har sin kjennskap til religionen hovedsaklig fra familien. Disse kan igjen deles inn i underkategoriene "konservative" og "liberale". De førstnevnte vektlegger i stor grad religionens seksualmoral, som de forvalter en relativt streng fortolkning av. De liberale er en mer variert gruppe med hensyn til hva som vektlegges, men skiller seg

fra de konservative gjennom en feminin praksis som ligger tettere opp mot de etnisk norske jentenes, for eksempel når det gjelder klær og forholdet til gutter.

I neste kapittel vil jeg diskutere religionens varierende rolle som motiv for å bruke hijab.

### 4.2.3 Nytt slør?

Som nevnt i innledningen kan hijabbruk blant muslimer i Norge trolig knyttes til slørets internasjonale renessanse. Det er dermed grunn til å tro at hijaben er nokså ny i miljøene til mange av mine informanter, både i opprinnelseslandet og her i Norge, selv om jentene ikke nødvendigvis oppfatter det slik selv. For eksempel gir to jenter med opprinnelse i ett og samme område i Pakistan to helt ulike framstillinger: En mener ”flesteparten” bruker hijab og alltid har gjort det, mens en annen forklarer det at hun selv ikke orker å gå med hijab med at hun har bodd nesten hele livet i Pakistan og der er det ”ikke så vanlig”.

Generelt ser jentene imidlertid ut å ta for gitt at hijaben skriver seg fra den religiøse tradisjonen, at den var mer utbredt i førmoderne tid og at den er mer utbredt i den muslimske delen av verden enn i Vesten. Ingen av jentene knytter eksplisitt hijaben til modernitet, tvert imot tar et par av dem til motmæle mot ideen om at det har noe med ”mote” å gjøre. De oppfatter denne påstanden som støtende og respektløs, fordi underkjenner hijabens religiøse betydning. I den grad hijabens ”nyhet” blir erkjent, forklares det med større religiøs kunnskap og en mer autentisk religiøs praksis, slik for eksempel en av de norsk-somaliske jentene beskriver og forklarer utviklingen i hjemlandet:

*Før krigen så pleide ikke alle å gå med det. Men nå etter krigen bruker de fleste hijab. De fleste lærer mer om Koranen og om religionen. Og derfor begynner de å bruke hijab. Folk er mer opptatt av religionen.*

Det nye sløret, hijaben, oppfattes av de fleste som den korrekte tolkningen av Koranens tildekkingspåbud. Flere understreker at slørvarianter som dekker ansiktet eller mer av kroppen enn hijaben gjør, må regnes som ”kultur” og ikke religion. Det

samme gjelder som vi skal se slørvarianter som dekker for lite, for eksempel den pakistanske dupattaen. Diskursen rundt hijabpraksisen har altså trekk av det Jacobsen (2002) kaller nypraktisering, også hos jenter som ellers passer bedre til beskrivelsen kulturelle muslimer.

### ***Påbud eller anbefaling?***

At hijaben oppfattes som et religiøst påbud ser altså ikke ut til å bety at den i praksis fungerer som en absolutt norm. Annen forskning gir støtte til en slik konklusjon; for eksempel Roald (2005) anslår at kun mellom 5 og 15 prosent av muslimske kvinner i Skandinavia bruker slør. Fleksibilitet rundt påbudet på et kollektivt nivå gir imidlertid ikke automatisk valgfrihet på individuelt nivå. Privilegiet med å ”plukke fra kurven” er ikke alle forunt, slik vi for eksempel har sett i Jamilas tilfelle. Hvor sterkt det sosiale presset i retning av slør er, varierer antakelig også mellom ulike muslimske miljøer (Roald 2005).

## **4.3 Hijab i familiene og blant venner**

Diskurs og praksis knyttet til slør og tildekking blant de som utgjør jentenes nære relasjoner må regnes som en viktig målestokk for både refleksivitet og frivillighet. Hvor selvfølgelig er hijaben som sosial praksis? Hvor påbudt er den på et diskursivt plan?

### **4.3.1 “Jeg begynte helt av meg selv”**

*Det var bare jeg som bestemte meg for å begynne med hijab, det var ikke noen som sa til meg at jeg måtte begynne med det. (Karima)*

*Det er andre muslimske kvinner som har sagt til mamma, hvorfor har dattera di begynt å gå med sjal, er det du som har sagt til henne at hun skal begynne med det? Men da sier mamma: jeg vet ikke hvorfor hun har begynt å gå med sjal. Hun bare plutselig begynte med det. (Nadia)*



Som nevnt forteller samtlige av jentene, med unntak av Jamila som ble presentert ovenfor, at de selv tok avgjørelsen om at de skulle bruke hijab, som regel på eget initiativ, slik Karima og Nadia beskriver her. Et par av jentene har diskutert spørsmålet med foreldrene på forhånd. Også de som får en oppfordring fra foreldre eller andre om å ta i bruk hijaben, understreker at de selv tok initiativet og bestemte tidspunktet for når de faktisk begynte.

Selv om slør og tildekking er et tema i alle jentenes familier, er hijaben slik jentene bruker den i mange tilfeller som vi skal se et nytt fenomen. Flere jenter forteller dessuten at de ikke opplevde noen forventning om slørbruk fra foreldrenes side, selv om hijab forekom i familien:

*De ble litt overrasket. Jeg så jo at de ble det, samtidig som de sa veldig sånn, "det er jo bra". At jeg hadde valgt det selv og sånn. Men jeg så jo at de ble litt overrasket over at jeg hadde funnet det på selv. (Hakima)*

Også i familier der det forventes at kvinner bærer slør etter en viss alder, reagerer foreldrene med overraskelse på hijaben. Det er først og fremst det egne initiativet som kommer uventet. I all hovedsak reagerer foreldrene positivt. Selv om hijaben ofte er et eget påfunn, er det å bli en hijabjente altså ikke et opposisjonelt prosjekt, i hvert fall ikke vis a vis foreldrene.

To jenter forteller om en viss motstand fra foreldrene. Monas mor syntes datteren var for ung for hijab og nektet henne å begynne i en periode, før hun ga etter og ga sin tillatelse. Hos Fatima oppsto det en litt mer komplisert konflikt: Far satte ikke pris på å se datteren "innpakka", som han sa.

*... i begynnelsen så var det litt rart for han. Jeg tror han kanskje tenkte ... Det var jo rett etter 11. september ... kanskje han tenkte at jeg kom til å bli stempla som terrorist og sånn. (Fatima)*

Fatima forklarer at faren, som er vokst opp i Norge, forbinder slør med religiøs fundamentalisme. Selv er han ikke særlig religiøs. Han er redd Fatima vil bli utsatt for nordmenns fordommer mot muslimer og ser helst at hun ikke bruker hijab. Datteren bruker mye krefter for å forklare sin posisjon for faren, og lykkes til slutt med å oppnå en slags aksept for sitt valg.

### 4.3.2 Som mor så datter? – hijabens historie i familiene

Modernitetsteoretikere (for eksempel Giddens 1991; Beck 1992) har pekt på hvordan moderne ungdomstid representerer et brudd i forhold til foreldregenerasjonen. Der tidligere generasjoner kunne nøye seg med i stor grad å følge foreldrenes eksempel, må moderne ungdom reflektere over og begrunne sine valg. Unge med innvandringsbakgrunn opplever muligens et dobbelt brudd; i tillegg til generasjonsforskjellen kommer ulike erfaringer og oppfatninger som følge av at foreldre og barn har vokst opp i ulike samfunn (Prieur 2004). ”Å gjøre som mor og far” kan dermed være enda mindre av et alternativ for disse ungdommene.

Gjør hijabjentene som sin mor? Det jentene forteller meg om mødre og søstres hijabbruk, tyder på at praksisen langt fra er noen selvfølgelig sosial praksis. Seks av jentene forteller at også mødrene bruker hijab, men flere har søstre som aldri har gjort det. Til og med Jamila, som ikke opplevde at hun hadde noe valg selv, har en eldre søster som har kuttet ut hijaben.

Praksisen ser ut til å stå sterkest i familiene til de norsk-somaliske jentene. To av disse jentene oppgir at mødrene og søstrene ”selvfølgelig” bruker hijab<sup>15</sup>. Den ene har imidlertid en eldre søster som stadig utsetter hijabstarten, og dette blir ikke sett på som særlig problematisk i familien, ifølge jenta. Mødrene som har opprinnelse i arabiske land tok hijab i bruk i forbindelse med en religiøs nyorientering etter at de flyttet til Norge, alle lenge etter at de giftet seg og fikk barn.

Tre av de norsk-pakistanske mødrene bruker ikke hijab og dekker seg faktisk mindre enn døtrene:

*Når moren min og jeg går ut så sier hun at liksom at jeg som er dattera er dekket med hijab og sånn, mens hun har et litt mer sånn løst slør og viser hår og sånn. Vanligvis pleier det jo å være sånn at dattera er litt mer sånn ... viser håret og sånn.*

---

<sup>15</sup> Den tredje norsk-somaliske jentas mor døde da datteren var liten, og jenta kan ikke svare på spørsmål om moras slørbruk.

Det tradisjonelle pakistanske sjalet mora bruker, dupatta, innfrir ikke Koranens tildekkingspåbud etter denne datteras mening, fordi det er løst knyttet og mye av håret synes. En annen norsk-pakistansk jente, hvis mor også bruker dupatta, er enig, og forklarer den mangelfulle tildekkingen med teologisk uvitenhet. Mora mener å dekke seg til i tråd med Koranen, men er ikke helt informert om hva som skal til.

*(...) hvis hun hadde lest mer muslimske bøker, så hadde hun visst bedre hvordan hun skal bruke det [slør].*

Jeg har ikke intervjuet jentenes mødre og vet dermed for lite om deres holdninger til hijab og slør for øvrig til å avgjøre hvorvidt jentene har rett i sin analyse av moras motiver eller ikke<sup>16</sup>. Poenget her er at jentene ikke stoler på mors vurdering og det i praksis er en klar generasjonsforskjell i denne gruppa.

Et par av jentene fester skautet i nakken i stedet for under haka, slik at halsen synes og sløret minner mer om skaut slik norske jenter (og gutter) iblant bruker det.

*Det er mer sånn for ungdommer. Jeg synes det andre er mer sånn voksent, å gjøre det sånn som dette er mer ungdommelig, for de som ikke har familie og sånn.*

Denne jenta setter altså ulike knyttinger eksplisitt i sammenheng med generasjon, og knytter bak for å markere sin ungdom. Jenta mener skautet hennes regnes som hijab, selv om halsen synes. Ifølge Wikan må dette plagget betegnes med andre begreper, ettersom det anses som frilynt over det meste av Midtøsten i dag (Wikan, pers. kommunikasjon). Blant mine informanter er det imidlertid delte meninger om slik knytting er hijab. Noen mener det er hijab god nok, andre at det er ”bedre enn ingenting” og forhåpentligvis et skritt på veien mot ordentlig hijab. Atter andre mener som Wikan at det ikke teller som hijab når halsen synes.

---

<sup>16</sup> Mitt materiale antyder at hijaben generelt er mindre utbredt i norsk-pakistanske miljøer enn i andre etniske grupperinger, både blant unge og eldre kvinner. Jacobsen observerer det samme, og peker på det faktum at den dominerende lovskolen i Pakistan, hanafi, tolker reglene for hijab mindre strengt enn andre lovskoler som en mulig forklaring (Jacobsen 2002).

### 4.3.3 "Jeg blei påvirka av venninna mi"

Den andre som knytter sløret i nakken sier hun gjør det for å markere at hun ikke er "veldig religiøs" og fordi det er "mote":

*Det er sånn her jeg er. Hvis jeg hadde gått med det sånn foran, så hadde alle trodd at jeg er veldig, veldig religiøs. Og at... Jeg tok det på sånn fordi det er mote, i USA og sånn, der er det mote, faktisk. Alle går med det. Og jeg er ikke motefrik, men noen ganger så tenker jeg: oi, det var kult.*

Selv om denne jenta er alene om å bruke ordet "mote", er jevnaldrendes innflytelse på hijabbruken et tema som går igjen:

*Jeg begynte fordi jeg så andre jenter, større enn meg, som gikk med det, og så syntes jeg det så så fint ut. "Å, så fint, liksom", og så begynte jeg med det. (Kadra)*

*Jeg ble litt påvirka av ... Altså, jeg hadde lyst også. Men så hadde jeg alle kusinene mine på skolen som også brukte det, så da bestemte jeg meg for at jeg ville bruke det. (Mona)*

Mens ingen av jentene bringer inn mødrenes slørbruk når de forteller om hvorfor de selv tok initiativet til å bære hijaben, forteller nesten alle om inspirasjon fra jevnaldrende eller litt eldre jenter, søstre, venninner eller kusiner. Sånn sett bærer hijabpraksisen preg av å være en "mote" blant skolejenter i Oslo, på samme måte som Thorbjørnsrud (2004) beskriver fra Midtøsten.

Samtidig er det en mote med begrenset spredningskraft. Bare omtrent en fjerdedel av de muslimske jentene jeg observerte, bruker hijab. Hijabjentene er også som nevnt stort sett i mindretall i sine respektive venninnegrupper. Selv om hijabpraksisen generelt diskuteres mellom venninner, er det ikke regnet for god tone å blande seg i konkrete jenters valg:

*Når noen tar av seg eller tar på seg sjal så burde man ikke spørre masse spørsmål. Det er bedre å bare la henne være. Hvis hun vil gå med det så er det greit, hvis ikke så får hun ta det av. (Nadia)*

Men fullt så uinteresserte er jentene i realiteten ikke i hverandres praksis, ettersom de jo blir påvirket og inspirert av hverandre. Hijabjentene forteller dessuten at de får

skryt og opp-backing også fra slørløse venninner. Jeg opplevde imidlertid aldri at jenter uten hijab ble utsatt for åpen kritikk eller mobbing<sup>17</sup>, selv om mange følte et behov for å redegjøre for sine grunner til ikke å bruke slør når spørsmålet kom opp.

## 4.4 En refleksiv og individuell prosess

### 4.4.1 “Det var liksom meg”

*Altså, det som var bra med å gå med sjal, var at jeg følte at det var et valg jeg hadde gjort på egen hånd. Det var noe som jeg hadde lyst til å være stolt av, det at jeg hadde bestemt meg for å begynne med det og gjennomføre det. Det var en god følelse. (Hakima)*

Hakima beskriver det å begynne med hijab som et uttrykk for individualitet, ikke fordi hijaben gjør henne annerledes, men fordi hun for første gang tar en viktig og forpliktende avgjørelse på egen hånd. Selve beslutningsprosessen og det individuelle ansvaret hun tar for å gjennomføre det hun har bestemt seg for, oppleves som sterkt meningsfylt og motiverende. I de følgende kapitlene skal vi se at Hakimas opplevelse endrer seg, både med hensyn til motivasjon og foreldrenes holdning.

Hakima er ikke alene om å oppleve det å bestemme seg for hijaben som en høytidelig og betydningsfull sak. De fleste jentene har detaljrike og levende fortellinger om hijaboppstarten, som fant sted en eller annen gang mellom ni- og 16-årsalderen. Jentenes fortellinger beskriver gjerne en krevende, og for mange langvarig, prosess som det knytter seg mye tankearbeid og sterke og motstridende følelser til, slik for eksempel Fatimas historie illustrerer:

Fatima gikk i niende klasse da hun begynte å bruke hijab første gang. Men hun strevde med å gjennomføre praksisen etter reglene. Noen ganger gikk hun med hijab, andre ganger ikke.

---

<sup>17</sup> Derimot har jeg hørt lærere og andre fortelle om slik mobbing på skoler der hijaben er mer utbredt blant jentene, noe som kan tyde på at det sosiale presset er større i andre miljøer enn blant mine informanter.

*F: Også etter hvert tenkte jeg at det må være en grunn til at jeg ikke går med det sånn fast. Litt sånn at det er ikke meg. Og så...*

*K: Kan du forklare hva du mener med at det "ikke var deg"?*

*F: Ja altså det var sånn at når jeg hadde på meg hijab og så meg i speilet så var det ikke meg, det var en helt annen..*

I første omgang lykkes ikke Fatima med å få hijaben til å passe med hennes eget bilde av seg selv, og hun gir opp. Men så fort hijaben er av, angrer hun på beslutningen. Hun bestemmer seg for å begynne igjen, men for å unngå å mislykkes med gjennomføringen nok en gang, forbereder hun seg gjennom islamstudier. Etter et halvt år er hun klar, da er hijabjenta i speilet blitt "henne selv":

*Ja, for da visste jeg liksom hva det gikk ut på, hva man skal dekke og hvorfor du skal dekke det. Jeg visste hvorfor jeg skulle gå med det. Jeg hadde jo kunnskap om islam og det føltes deilig å gå med det. (Fatima)*

Jentenes fortellinger vitner om refleksivitet, både i sin tematikk og ikke minst gjennom sin eksistens; det er lite som er selvfølgelig med å bruke hijaben.

#### **4.4.2 "Det er ikke noe å lure på" – et ikke-refleksivt unntak**

De andre jentenes refleksive tilnærming blir ekstra tydelig i kontrasten til de to unntakene, Jamila, som ikke får bestemme selv og Karima, som bestemte selv, men som likevel ikke kan sies å ha tatt et refleksivt valg. Karima er 19 år. Hun kom til Norge uten foreldrene for tre år siden for å utdanne seg, og planlegger retur til hjemlandet så fort det er trygt. Hun forteller følgende nøkterne historie om da hun begynte å dekke seg til mens hun fortsatt bodde i hjemlandet fire år tidligere:

*Religionen sier at man må bruke hijab når man er 15 år. Så jeg begynte å bruke det da jeg var 15. (Karima)*

Mine videre spørsmål om oppstarten og hijab for øvrig vekker en viss oppgitthet hos Karima, som har liten forståelse for at jeg problematiserer noe som er så enkelt, liketil og helt naturlig for henne. Normen er udiskutabel, og hun gjorde som den tilsier uten å stille spørsmålstegn ved det. Alle kvinner i hennes nærmeste krets bruker hijab,

mor, søstre og venninner, og de snakker sjelden om det, med mindre noen bryter normen ved ikke å bruke sløret slik de bør.

Det er lite å spore av refleksivitet i Karimas fortelling om hijaben og seg selv som ung muslimsk kvinne i Norge. På denne måten skiller hun seg ut fra en sterk tendens i resten av materialet. Hun skiller seg også ut med en mye svakere tilknytning til det norske samfunnet enn de øvrige jentene. Hun er den eneste som har bodd mesteparten av sitt liv i opprinnelseslandet, og hun kom til Norge som nesten-voksen 16-åring. Hun er også den eneste som ikke planlegger eller vurderer en framtid i Norge. På skolen holder hun seg mest for seg selv, og på fritiden omgås hun i hovedsak andre med samme bakgrunn. Karima har svært liten motivasjon for å tilpasse seg det norske samfunnet og strever dermed ikke med finne en måte å balansere sin ”muslimskhet” og deltakelse i samfunnet rundt seg, slik vi i neste kapittel skal se at de andre jentene gjør.

#### 4.4.3 Av og på

En ting er å bestemme seg for å begynne med hijab, noe annet er å gjennomføre det:

*Søstra mi og familien min de syntes det var så rart, fordi jeg bare begynte med det plutselig, vet ikke hvorfor. Da jeg gikk i femte klasse så hadde jeg på meg sånn skjørt og sjal og sånn, ja hijab, da. Og i sjette så ville jeg ikke gå med det mer. Så jeg kasta det. Jeg bare, nei jeg vil ikke gå med det. Og søstra mi sa til meg, det er kaldt om vinteren, så du må ta på deg bukse, så jeg begynte med det. Men så tenkte jeg, hvorfor skal jeg gå med det, så jeg kasta hijaben, da. Men så begynte jeg i sjuende igjen. Og da jeg begynte i åttende, så ville jeg ikke gå med bukser mer. Fordi folk fortalte meg om hijab og sånn. Meningen med det og sånn. Så jeg bare: OK, og så begynte jeg å gå med skjørt og hijab. Det var da jeg begynte fast, helt fast. (Kadra)*

Som Kadra og Fatima går flere av jentene gjennom flere runder med start og slutt før de blir hijabjenter ”fast”. I løpet av prosessen er det også vanlig med perioder der en veksler mellom å bruke og ikke bruke hijab uten å slutte helt. Flere av mine hijabløse informanter hadde tidligere brukt hijab i en eller flere perioder, og to av hijabjentene sluttet i løpet av feltarbeidet. Den ene starter opp igjen etter noen måneder. Slik ”av-

og-på-praksis” er relativt vanlig blant muslimske ungjenter i Norge (Jacobsen 2002). Jacobsen forstår av-og-på-praksisen som et uttrykk for det prosessuelle ved hijaben hos unge jenter, og knytter igjen denne prosessen til det hun kaller den enkeltes ”religiøse karriere”. For noen av mine informanter, blant dem Fatima, stemmer dette godt. Men jeg oppfatter også et element av mer overfladisk eksperimentering hos enkelte andre jenter, som sier de ”bare hadde lyst til å prøve” eller ”ville se om det passa meg”. Å eksperimentere og leke relativt troløst og uforpliktende med symboler og identiteter er et ganske typisk trekk for senmoderne ungdomstid (Østerberg 2001).

Det er imidlertid interessant å merke seg at mange av jentene betrakter slik vingling som problematisk og kritikkverdig (Jacobsen 2002 og Roald 2005 beskriver det samme). Begrunnelsene jeg fikk for dette henviste delvis til det religiøse aspektet, mangel på respekt for hijab er en form for respektløshet overfor Gud. Andre pekte på at vingling og ”tull” sår tvil hos ikke-muslimer om betydningen av praksisen, og at det dermed ødelegger for dem som praktiserer hijab samvittighetsfullt. Det hellige og det sterkt kollektive gjør det altså problematisk for hijaben å inngå i senmoderne lek med identitetssymboler. Likevel gjør den til en viss grad altså det. Slett ikke alle som er innom hijaben ender opp med å bruke den over lengre tid. Mitt inntrykk er imidlertid at de som har eksperimentering og ”mote” som hovedmotivasjon, stort sett gir opp etter en stund.

#### **4.4.4 “Jeg har aldri angra” – når motivasjonen er på plass**

Gir opp gjør også gjerne de som opplever at negative eller begrensende aspekter ved hijaben overskygger de positive. For eksempel denne jenta, som begynte relativt spontant og med eksperimentering som motiv, bestemmer seg etter hvert for å slutte etter å ha gjort en slik overveielse:

*Nå kommer sommeren og kanskje vi skal til hjemlandet og der er det varmt og så skal vi på stranda. Og da er det bedre å gå uten sjal.*

De jentene som under mitt feltarbeidet har blitt stabile hijabbrukere forteller om gjennomgående positive følelser til hijaben, både som symbol og som konkret



kroppslig erfaring. Disse er også langt mindre villige til å snakke om mulige ulemper ved hijabpraksisen.

*Jeg har aldri, aldri angra på at jeg begynte med hijab. Ikke litt en gang. Men hadde jeg angra og tatt det av, så hadde det vært greit. (Mona)*

Det ser ut til at slike sterke følelser trengs for at jenta skal greie å gjennomføre. Vi husker Fatima som til slutt fant ”seg selv” i hijabjenta i speilet og syntes det var så ”deilig”. Etter det har hun aldri vært i tvil om hvorvidt hun skal bære hijaben. Selv om de færreste er fullt så engasjert som Fatima, forteller de om sterk motivasjon for å gjennomføre. Religiøs inderlighet, som Jacobsen (2002) trekker fram og som Fatima forteller om, er etter min erfaring bare en variant av slik motivasjon. Felles for jentene er at motivet for å bruke hijaben knytter seg til at de er muslimer og at de er kvinner, og hvordan en muslimsk kvinne bør leve livet sitt generelt, og i en moderne kontekst spesielt. Jentenes ulike motiver er tema for neste kapittel.

## 4.5 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg diskutert valgfrihet og refleksivitet knyttet til jentenes erfaringer med å ta hijaben i bruk. Jeg har vist at det religiøse påbudet i praksis ikke er noen ufravikelig sosial norm, og at det i jentenes familier og vennegrupper ser ut til å være relativt stort rom for å la være å bruke hijaben. Jeg har også vist at jentene i stor grad framstiller det å begynne med hijab som en individuell prosess det knytter seg valgfrihet, refleksivitet og subjektivitet til.

I en commonsensisk forstand kan man konkludere med at de fleste av jentene opplever og framstiller avgjørelsen om å bruke hijab som et ”fritt valg”. Handlingen oppleves som fri, det vil si som villet, og valgt av dem selv, for å låne Østerbergs ord (2001).

Men betyr ”fritt valg” det samme som handling upåvirket av makt? Dette spørsmålet vil jeg ta med meg inn i neste kapittel.

## 5. "Å være en skikkelig jente" – motiver for å bære hijaben

*Nå som jeg går med skautet så tenker folk kanskje at jeg er en skikkelig jente. En som ikke gjør gale ting. (Safia)*

I kapittel 4 viste jeg at de aller fleste av jentene opplever og framstiller hijab-bruken som en frivillig praksis og et refleksivt, individuelt valg. I dette kapittelet vil jeg problematisere denne framstillingen. Betyr den opplevde frivilligheten i praksisen, og dens tilknytning til individuelt identitetsarbeid at det ikke knytter seg makt til hijaben? Med støtte i antropologisk praksisteori vil jeg argumentere for at det er uproblematisk å betrakte hijaben både som individuelt motivert, en ønskverdig og moralsk handling for jentene og samtidig et uttrykk for og del av maktrelasjoner. For å få tak i hvilke strukturer som influerer jentenes praksis vil jeg i dette kapittelet ta for meg jentenes *motiver* for å bruke hijaben. Hva får hijaben til å framstå som en riktig og ønskelig handling for unge muslimske kvinner som lever i et vestlig moderne samfunn? Og hva har dette med makt og sosiale strukturer å gjøre?

### 5.1 Analyseramme

#### 5.1.1 Hva styrer et valg? – menneskelige motiver og kulturelle modeller

Spiro (i D'Andrade 1992) skisserer opp fire nivåer av tilegning av skjemaer og kulturelle modeller: På det første nivået kjenner man til dem, men er likegyldig eller avvisende, på det andre anerkjenner man dem og gir sin overfladiske tilslutning gjennom det Strauss (1997) kaller "lip service". Først på nivå tre er det egentlig snakk om internalisering i den forstand at skjemaet eller modellen faktisk influerer handling. På nivå fire er skjemaet "framtrædende", det engasjerer intellekt og følelser på en gang og har stor betydning for hvordan individet handler. Motivasjon er altså

en prosess der internaliserte kulturelle modeller aktiverer følelser, for eksempel frykt, begjær eller avsky og igangsetter handling. Motivasjon er knyttet til både subjektivitet og strukturer. Gjennom å analysere de kulturelle modellene som motiverer jentene til å bruke hijaben, kan man også få øye på de sosiale strukturene som påvirker og begrenser deres handling.

### 5.1.2 Hvordan er et motiv?

I analysen vil jeg skille mellom ”begrunnelse” og ”motiv”. I begrunnelse legger jeg utsagn av typen ”jeg bruker hijab fordi”. Hver jente opererer med mange slike, hvilke av dem som ytres og vektlegges varierer med diskursen (for eksempel kan identitetsarbeid framstå som mest sentralt i en diskusjon med hele klassen, mens det religiøse aspektet vektlegges i en diskusjon muslimske jenter imellom). Begrunnelsene er iblant innbyrdes motstridende og bærer iblant preg av å være konvensjoner.

Med motiver forstår jeg, i tråd med skjemateorien, kulturelle modeller som på sikt gjør det å bruke hijab ønskelig og viktig for den enkelte jente. Praksisen har relativt høy transaksjonskostnad, den krever disiplin og utholdenhet. Det store antallet unge jenter som begynner og slutter igjen antyder at hijabpraksisen krever aktivering av kulturelle modeller med sterk motiverende kraft. I motsetning til begrunnelser, er motiver ikke alltid verbalisert, i det minste ikke fullt ut artikulert. Min analyse av jentenes motiver begrenser seg derfor ikke til utsagn formulert som begrunnelser, selv om slike også kan beskrive motiver. Også praksis og diskurser med beslektet eller annen tematikk ligger som vi skal se til grunn for analysen.

## 5.2 Hva er en skikkelig muslimsk jente?

”Fordi jeg er muslim” er det vanligste svaret på spørsmålet ”hvorfor bruker du hijab”. Identitetene som ”muslimsk” og som ”kvinne”, og ønsket om å praktisere denne identiteten i tråd med kulturelle modeller utgjør til sammen den opplagte begrunnelsen for å bære hijab. I virkeligheten er, som vi har sett, sammenhengen

mellom å identifisere seg som muslimsk jente og å bruke hijaben mer komplisert enn som så. Det er ikke opplagt og entydig hva som vektlegges ved den kulturelle modellen ”muslimsk kvinne/jente” og hvordan denne modellen motiverer for å bruke hijaben. Men hijaben knytter seg altså alltid til muslimsk femininitet, og som oftest til distinksjon i henhold til respektabilitet. Hijabpraksisen gis gjennomgående en tilknytning til kulturelle modeller for respektabel (muslimsk) femininitet, emisk uttrykt som ”skikkelig”, ”bra”, ”ordentlig” eller ”fin” jente. Noen ganger brukes ”religiøs”, ”muslim” eller ”muslimsk jente” i samme betydning. I det følgende vil jeg diskutere ulike skjemaer for respektabel muslimsk femininitet og deres funksjon som motiver.

### 5.2.1 Lydighet overfor Gud

El Guindi (1999) kritiserer litteraturen om det nye sløret (særlig Macleod 1991) for å undervurdere betydningen religiøs vekkelser har for den økte forekomsten av hijab og andre former for slør. Mine funn støtter imidlertid ikke El Guindis påstand. Alle jentene knytter som nevnt normene for respektabel femininitet til islam<sup>18</sup> og uttrykker det gjerne som ”å følge religionen”. De fleste nevner også religionens påbud om tildekking som begrunnelse for å bruke hijab. Men bare for et par jenter har påbudet, og den religiøse troen, trekk av å være en autonom motivasjon. D’Andrade (1992) skiller mellom motiverende kognitive skjemaer som er mål i seg selv og skjemaer som fungerer som delmål, det vil si at de hjelper å oppnå et høyere mål. Kadra er en av få som gir uttrykk for at selve påbudet etter hvert har blitt hennes fremste motivasjon for å bruke hijab (motivasjonen for å starte opp var at hun ville ligne på de eldre jentene på skolen som brukte hijab).

*Jeg liker å gjøre det Allah har sagt at vi skal gjøre, og vise at jeg tror på Allah. (Kadra)*

---

<sup>18</sup> Informantene bruker helt andre distinksjonsskjemaer for femininitet på etnisk norske jenter. En norske jente kan være ”god” eller ”skikkelig” til tross for praksis som ville gjort en muslimsk jente til urespektabel. For eksempel omtaler en av hovedinformantene en etnisk norsk jente i klassen som ”skikkelig”, og som ”en god venninne”, selv om hun drikker alkohol og har sex med gutter. Samtidig forsøker denne informanten å avslutte vennskapet med en jente med samme etniske bakgrunn som henne selv, fordi det går rykter om at denne jenta er en ”dårlig jente”; det vil si at hun ikke er jomfru.

Kadra hevder at hun ikke trenger flere grunner enn Guds ordre, og hun beskriver en sterk glede og tilfredsstillelse over å få markere sin lydighet gjennom hijaben. Også for Fatima henger hijaben, som vi så i forrige kapittel, sammen med sterk tro og et intenst engasjement i religionen.

Også Kadra og Fatima to setter pris på andre fordeler de opplever at hijaben har, men understreker at alle disse fordelene er underordnet – å adlyde Gud er et mål i seg selv, det er det som motiverer dem.

De jentene som har flest trekk av å være såkalte normative muslimer er de som legger størst vekt religionen som motiv. Men også Amina, som minner mer om det Østberg (2003) kaller kulturell muslim, framstiller ønsket om å oppfylle religionens krav som sitt fremste motiv for å bruke hijab. Dette sier hun om hvordan hun lyktes med å gjennomføre tildekkingen etter flere runder med start og slutt:

*Det som skjedde var at jeg begynte å tenke på hva som skulle skje etter døden.(...) Og jeg har lest masse bøker om hva som skal skje etterpå, liksom. Så etter det begynte jeg med skaut. (...) Jeg skjønnte mer av religionen. Jeg lærte mer av hva guden min vil at jeg skal gjøre og hva han ikke vil. Og jeg begynte å tenke på når jeg dør og han spør meg, hva har du gjort? Skal jeg si, nei jeg var med venner, jeg brukte ikke skautet, jeg ba ikke. Du kan ikke si det foran han, ikke sant.(...) Men jeg tenker at jeg kan si til gud at jeg bruker hijaben, så ikke si noe (ler). Men da har jeg noe å si. (Amina)*

Der Fatima og Kadra forteller om tilfredsstillelsen og gleden som ligger i å gjøre det rette, fokuserer Amina på angsten for å bli straffet for å gjøre feil. Frykten blir altså den motiverende emosjonen.

Roald (2005) finner at det religiøse påbudet holdes fram som det viktigste motivet for alle hennes informanter, et funn som står i motsetning til studier gjort av ikke-muslimske forskere. Roald forklarer dette med at ikke-muslimer framkaller apologetiske begrunnelser tilpasset vestlige tankegang, mens hun som muslim gir informantene rom å være ærlige om religionens betydning. En diskusjon Roald ikke går inn på, er hvorvidt hun som troende og lærd muslim framkaller svar som setter religionen i høysetet. Religiøsitet ser imidlertid ut til å stå sterkere som motiv hos

både Jacobsen (2002) og Kristensens (2003) informanter enn hos mine, noe som trolig har sammenheng med ulikt rekrutteringsgrunnlag; begge disse har funnet sine informanter gjennom muslimske ungdomsorganisasjoner. At medlemmer i slike generelt har et sterkere forhold til religionen enn andre med muslimsk bakgrunn, er en rimelig antakelse. Det er altså ikke utenkelig at forskjellene mellom mine og Roalds funn er knyttet til ulike utvalg.

### **5.2.2 Å vise hvem man er**

Det nye sløret knyttes også gjerne til den verdensomspennende politisk-religiøse bevegelsen kalt ”politisk islam” eller ”islamisme” (Abu-Lughod 1999; El Guindi 1999). I den norske debatten har enkelte argumentert for at hijaben må oppfattes som et uttrykk for tilslutning til sharia-loven og målet om en islamsk stat (Storhaug 2003; Al-Kubaisi 2004). I den grad de overhodet forstår spørsmålet, avviser mine informanter at hijaben har noe politisk innhold for dem, det handler om ”religion”. Men ”religion” kan som vi skal se også bety ”religiøs identitet”.

Nadia ber lite, har ikke egentlig satt seg inn i hva Koranen skriver om hijab og tildekking og hun gir ikke uttrykk for noe sterkt personlig forhold til religionen som sådan. Likevel står ”religionen” sentralt som motiv:

*Ja, for da viser jeg hvem jeg er... at jeg står for den islamske religionen. Jeg synes man blir mer stolt av å vise hvem man er og sånn. At man ikke skal skjule at man er muslim. (Nadia)*

Nadia har tidligere gått på en skole med få muslimer, og der følte hun ofte at hun måtte forsvare religionen sin og andre muslimer mot fordomsfulle angrep fra medelever. Det var mens hun gikk på denne skolen at hun bestemte seg for å begynne å bruke hijaben, for å vise ”hvem hun er”.

Nadia bruker hijab for å markere ”muslim” som kollektiv identitet. Hun er engasjert i Palestina-saken og i Irak-krigen og har gått i demonstrasjonstog for Palestina. Hun forteller at hun var spesielt stolt over å bære hijaben i demonstrasjonen, fordi den uttrykker hennes standhaftighet overfor Vestens fiendtlighet mot islam, en motstand

som rammer muslimene i Palestina spesielt hardt. Nadias stolthet over det hun oppfatter som synlig solidaritet med palestinerne er det nærmeste jeg kommer en uttalt politisk eller nasjonalistisk motivasjon for hijabpraksisen i mitt materiale.

Mona beskriver noe av det samme:

*Jeg [blir] en del av et folk og en religion og jeg får vist hvem jeg er.*  
(Mona)

Mona ber hver dag, men regner seg likevel ikke som veldig religiøs. Hun har for eksempel aldri vært i moskeen og har lest lite i Koranen. Også Mona er opptatt av islam som kollektiv identitet, men ser ut til å legge mer vekt på islam som moralsk fellesskap enn det politiske kollektivet. Mona er stolt over at hun har mot til å synliggjøre denne identiteten selv i en tid der skepsisen mot islam og muslimer er stor. Hun forteller at hun har fått ros for dette fra familie og venner, ikke minst i opprinnelseslandet, og gir uttrykk for at denne rosen betyr mye for henne.

Det er interessant å merke seg at de mest normative muslimene i mitt materiale betrakter motivet ”å vise at jeg er muslim” som illegitimt. De er kritiske både til forestillingen om at hijaben på noen måte ”beviser” ens religiøsitet, og til det identitetspolitiske prosjektet. Gjennom å vektlegge disse aspektene ved sløret gjør man det til en sak mellom mennesker. De normative regner hijaben først og fremst som en sak mellom den individuelle muslimske kvinne og Gud.

Hijaben har imidlertid også et identitetspolitisk aspekt som går utover de enkelte jentenes motiver. Kvinnekroppen har ofte en sentral symbolsk rolle i den kulturelle reproduksjonen av nasjonale, religiøse og andre typer kollektiver (Yuval-Davis 1997). Kvinner blir sett som kroppsliggjøring av kollektivet, en slags grensevoktere som gjennom sin praksis bærer gruppas ære og ansvar for den kulturelle arvets kontinuitet.

Larsen (2004) hevder at hijaben har fått en slik kollektiv betydning for muslimer i Vest-Europa; den fungerer som ”symbol på moralens yttergrense mot den vestlige umoral” og kvinnen som ”symbol på islams kontinuitet i en ny kontekst” (ibid.:58).

Femininitet er politikk i mange sammenhenger. Som Giddens (2004) uttrykker det: ”Kvinnens identiteter befinner seg på frontlinjen av de nye, globale omgivelsene vi lever i” (ibid.:29). Det handler altså ikke bare om hijaben i seg selv, men om dens tilknytning til kjønn og seksualitet og det muslimskes relasjon til det moderne. Dette er beskrevet i flere studier, for eksempel hos tyrkiske innvandrere i København: Korrekt og anstendig seksuell atferd hos særlig de kvinnelige medlemmene av etniske minoriteter blir viktige symboler for minoritetenes egenart og overlevelse i en moderne kontekst (Necef 2000).

### 5.2.3 “Det var ikke på grunn av religionen”

Men det kollektive religiøse og identitetspolitiske elementet ved hijaben og den respektable femininiteten vektlegges altså langt mindre enn det individuelle hos mine informanter. Aeshas historie om hva som fikk henne til å ønske å bære hijaben illustrerer dette:

*Jeg synes religionen tenker riktig for oss. Jeg synes det. For vi må ikke vise oss fram, eller deler av kroppen vår til menn. For de kan være gale når som helst. Men det var ikke på grunn av religionen at jeg begynte med sjal, da. Det var selvfølgelig litt det at religionen sier det at jeg begynte. Men jeg var sånn, gikk med bukser og sminke og hadde løst hår og sånn. Men i tiende klasse var det en blokk som ble pussa opp rett ved skolegården. Og der var det noen som jobbet med å bygge og sånn. Og en av dem pleide å plystre når jeg kom ut. Men jeg pleide ikke å se på dem. Men en dag var jeg ute, jeg skulle hjem, da, og sto og venta i skolegården. Da kom en av dem bort og spurte ... han var fra Iran ... ”Vil du bli med på kaffe?” Jeg er sånn at jeg blir så redd av at gutter snakker med meg. Og han sa: kan jeg få nummeret ditt... og da sa jeg: Det er hemmelig. Da sa han: du kan få mitt. Og jeg sa: Okei, jeg kan få det på mandag. For jeg ville jo ikke ha det. Han bare: greit, da tar vi en kaffe. Jeg bare: greit. (...). Etter det (ler) tenkte jeg at jeg kunne bruke sjal. For da kom de til å se at jeg var muslim. Jeg vet ikke hva de tenkte før det, om hva jeg var. Men med sjal ville de skjønne at... (Aesha)*

Med sjal ville de skjønne at Aesha ikke er en jente man kan invitere på kaffe. Først da Aesha opplevde at hijaben kunne hjelpe henne å realisere et annet mål, nemlig å sette grenser for seksuelle tilnærmelser, ble hun motivert nok til å ta hijaben i bruk.



Aeshas historie tyder på at skjemaet ”unngå seksuell oppmerksomhet” har større motiverende kraft enn lydighet overfor Gud. Religionen blir for henne nærmest til et instrument til å beskytte seg mot seksuelle grenseoverskridninger (”Religionen tenker riktig for oss).

Safia sier noe av det samme nesten enda mer direkte: Hun bruker hijab fordi hun er en ”skikkelig muslimsk jente”, ikke fordi hun er religiøs. Seksualiteten framstår som overordnet religionen i moralsk betydning, til tross for at diskursen om legitim seksualitetsforvaltning begrunnes i religionen. At ære knyttet til seksualitet er den mest basale form for ære, kjennetegner ifølge Delaney (1987) ære-skam-begrepene i Middelhavsområder sammenlignet med andre ære-skam-kulturer. Jeg kommer tilbake til ære-skam-kodeksen i kapittel 5.2.5.

#### 5.2.4 “Vet du hvorfor man kaller en jente for hore?”

Man kan altså være en skikkelig jente uten å være spesielt religiøst praktiserende, men man kan ikke være en skikkelig jente uten å forvalte sin seksualitet på riktig vis. Nesten alle praksiser som distingverer en bra jente fra en dårlig jente ser ut til å knytte seg til forvaltning av seksualitet. Amina uttrykker dette mer eksplisitt enn de fleste:

*Vet du hvorfor man kaller en jente for hore? Hvis hun viser fram kroppen sin, så blir gutter interessert i henne, og da kan masse ting skje. Da kan hun skylde seg selv, at det skjer gale ting. Det er ikke bra. Det er derfor alle sier til jentene at de skal bære hijaben. (Amina)*

Amina presenterer oss her for et lite knippe sentrale diskurser knyttet til kvinnelighet, som selv om de ikke er en like eksplisitt del av alle jentenes refleksive diskurs som den er hos Amina, ser ut til influere deres feminine praksis og modeller for respektabel femininitet. Diskursene er: 1) Det finnes moralsk sett to kategorier kvinner, de gode og de dårlige (” horer”). 2) Illegitim sex, det vil si utenom ekteskapet, er det som gjør en kvinne til hore. 3) Mannlig seksualitet oppfattes som en ustyrlig kraft og konstant trussel mot kvinners ærbarhet. 4) Tilsvarende betraktes

kvinner som svært sårbare og forsvarsløse i møte med menn. 5) Å beskytte seg mot mannlig aggressiv seksualitet er kvinnens ansvar.

*Hvis en mann blir tiltrukket av en kvinne og dem gjør ett eller annet så er det hun som får det verste ryktet fordi det hun som har gjort noe gærent, det er ikke mannen. Så det er mye verre for henne. Derfor er det bedre for henne å dekke seg til. (Mona)*

6) Den moralske byrden for kvinnen kan være blytung og det er all grunn til å knytte frykt til den kulturelle modellen ”dårlig jente”:

*Vi har ansvar for vår egen ære. Hvis vi blir voldtatt, da mister vi æren, og vi blir baksnakka. Og da er det som å dø, man blir veldig lei seg. (Aesha)*

7) Sist, det skal ikke nødvendigvis en reell grenseoverskridelse til for å så tvil om hvorvidt en jente er god eller dårlig. Det er tilstrekkelig at hun utsetter seg for risikoen ved å framstå som tilgjengelig (”viser fram kroppen”) for å skade hennes omdømme.

Amina og Aesha er blant de jentene som artikulere, men ikke problematiserer denne diskursen overfor meg. Andre jenter, for eksempel Mona, uttrykker en viss kritikk, særlig mot den kjønnede dobbeltmoralen. Andre igjen artikulere ikke diskursen i det hele tatt. Som jeg skal vise under ser alle likevel ut til å forholde seg til implikasjonene av tankegangen i sin praksis.

### **5.2.5 Ære, skam og maskulin dominans**

Diskursen beskrevet ligner ikke overraskende mye på etnografi fra muslimske samfunn (Wikan 1982; Delaney 1987; Lien 1993; Bourdieu 2000). Begrepsparet ære-skam<sup>19</sup> står sentralt i disse samfunnenes moralsystem, og ikke minst i kjønnspektet. Ære er først og fremst tilgjengelig for menn, mens skam er knyttet til kvinner. Delaney (1987) hevder at roten til ære-skam-komplekset er en

---

<sup>19</sup> Mine informanter bruker i forbausende liten grad disse to begrepene når de snakker med meg. Det siterte utsagnet fra Aesha er ett av unntakene.

bestemt teori om seksualitet og prokreasjon, der mannen betraktes som den livgivende parten i prokreasjonen. Hans sæd sammenlignes med såkornet ("seed") og kvinnens livmor med den passive åkeren ("field"). Mannen oppnår ære ved å reprodusere seg, men kun dersom farskapet er legitimt, det vil si det ikke hersker noe tvil om at avkommet virkelig er et resultat av hans sæd. Åkeren, det vil si kvinnen, er tilgjengelig og forsvarsløs for inntrengere. For å oppnå ære må mannen altså kontrollere sine kvinner. På et symbolsk plan: den menneskelige åkeren må lukkes. Parallellen til Aminas hijab er slående. Slør trekkes også fram av Delaney som en kulturspesifikk praksis konstruert for å sikre legitimt farskap, sammen med blant annet kjønnglemløstelse, harem, barneekteskap og mindre dramatiske, men ikke mindre effektive, psykologiske restriksjoner.

Mernissi (1987) problematiserer denne analysen av seksuell dynamikk i muslimske samfunn. At kvinnelig seksualitet er passiv og gjennomtrengelig og at kvinnen dermed må beskyttes og kontrolleres, er ifølge Mernissi bare en av to konkurrerende diskurser innen muslimske samfunn, den eksplisitte. Den implisitte diskursen forstår kvinnen som seksuelt aktiv og offensiv, og hennes seksualitet som en trussel om destabilisering av hele det sosiale systemet, uttrykt som "fitna"<sup>20</sup>. Det seksualmoralen forsøker å forhindre er ikke invasjon av den passive kvinnen, men kvinnens destruktive kraft som seksuelt vesen. Ifølge Mernissi er det heteroseksualiteten, og ikke kvinnen som sees som religionens og samfunnets fiende.

Bourdieu (2000) er mer på linje med Delaney, og knytter betydningen av kvinners ærbarhet til deres status som objekter i menns konkurranse om symbolsk kapital. Bare menn deltar i kampen om ære som symbolsk kapital; ære knyttes til virilitet, som igjen knyttes til menns seksuelle og reproduktive evne. For å oppnå ære må menn kontrollere kvinner. De er dermed symbolsk kapital i kraft av sin ærbarhet, og må beskytte sin verdi ved å unngå at det sås tvil om denne ærbarheten, slik jentenes utsagn ovenfor illustrerer.

---

<sup>20</sup> Fitna betyr kaos, men er også et ord for en seksuelt attraktiv kvinne.

### 5.2.6 “Man kan ikke bare følge religionen”

I tråd med modellene for respektabel femininitet dreier distingverende praksis for jentene seg i stor grad om å forvalte egne kroppslige grenser og tilgjengelighet i det offentlige rom. Riktig muslimsk feminin praksis går ut på å være og signalisere at man er tilstrekkelig utilgjengelig. Men samtidig er en for omfattende utilgjengelighet, som oftest forstått som en tilbaketrekning fra det offentlige rom, verken mulig eller ønskelig for de fleste:

*Når du først er i et kristent land, så kan du jo ikke kle deg i burka, liksom, når du er ung. Da blir du jo behandla ganske annerledes og sett på som veldig rar. Så man må balansere på en måte, mellom hijab og vanlige klær og mellom religion og ungdomsoppførsel. (Mona)*

Å være en god muslimsk jente i Norge byr på andre og større utfordringer for den enkelte jente enn å være god muslimsk jente i et muslimsk land, påpeker Mona. Dette dreier seg delvis om ytre faktorer. I tradisjonelle muslimske samfunn er den potensielt farlige seksualiteten i hovedsak ytre regulert gjennom for eksempel kjønnssegregasjon og tildekking av kvinner. Dette systemet er imidlertid uforenlig med modernitetens livsformer i sin alminnelighet (Mernissi 1987), og livet som skolejente i Oslo er intet unntak. Ettersom de lever sitt offentlige liv i et samfunn der majoriteten har andre seksuelle normer og hvor kjønnssegregasjon bare praktiseres unntaksvis, blir den individuelle forvaltningen av seksualiteten, disiplinen, viktigere for mine informanter enn i tradisjonelle muslimske samfunn.

Moderniteten utfordrer imidlertid ikke bare det muslimske gjennom ytre krav:

*Verden er på en side og religionen er på en annen side. Og jeg går med dere, for jeg vil ikke være viggo<sup>21</sup>, liksom. Man kan ikke følge bare religionen. (Amina)*

Amina frykter at for mye ”religion” kan gjøre henne til ”viggo”, marginalisert og ensom. Derfor går hun også med ”verden”, det vil si inngår i praksiser som står i strid med eller utfordrer den muslimske respektable femininiteten, men som hun likevel

---

<sup>21</sup> Amina henspiller her på ”Viggo Venneløs”, uttrykk for sosialt utstøtt person.

knyttet motiverende følelser til. Mona uttrykker omtrent det samme med uttrykket ”ungdomsoppførsel” i sitatet ovenfor. Disse praksisene er som vi skal se nært knyttet til moderne konteksten, ”det norske”. Utfordringen for jentene blir å finne en måte å kombinere respektabel femininitet med elementer fra det moderne ungdomsliv, uten å risikere sitt omdømme som skikkelige jenter. Hvordan og i hvilken grad jentene løser denne konflikten vil jeg presentere nærmere i det følgende, hvor jeg tar for meg en rekke praksisområder, der ulike motiverende skjemaer kommer i konflikt.

Situasjonen jentene befinner seg i minner om Macleods (1991) beskrivelse av dilemmaet lavere middelklassekvinner i Kairo står overfor, som jeg presenterte i innledningen. Macleod forstår sløret som en tilpasning til motstridende krav, og på samme tid en protest mot den vanskelige situasjonen. Narayan (2002) har en lignende tvetydig forståelse av kvinners kulturelle praksiser generelt; hun kaller det ”bargaining with patriarchy”; altså verken total underkastelse eller motstand, men en kombinasjon, der praksis tilpasses både ytre krav og egne behov.

Selv om jentenes hijabbruk ikke framstår som en fullt så bevisst strategi som den Narayan impliserer, kan den som vi skal se forstås som en form for forhandling, med patriarkalsk makt og med den moderne konteksten på samme tid. Hijaben fungerer i mange sammenhenger som et symbolsk redskap for å forene, overskride eller balansere mellom ulike motiverende skjemaer.

### 5.3 Hijab og skikkelige jenter – respektabel femininitet i praksis

Ifølge Strauss (1997) kan motstridende internaliserte skjemaer håndteres på minst fem forskjellige måter på individuelt nivå: Man kan velge den ene framfor den andre, eller integrere dem (underbevisst) i ett skjema. Mulighet nummer tre er å gjøre et underbevisst kompromiss mellom separate, men sammenkoblede skjemaer som man pendler mellom. Nummer fire, ambivalens, er som nummer to bortsett fra at man ikke lykkes med å finne et kompromiss som fungerer. Det siste alternativet er det Strauss kaller *compartmentalization*; de motstridende ideene internaliseres i separate

skjemaer, som ikke aktiveres i de samme kontekstene og dermed ikke oppleves som konkurrerende.

Hvordan håndterer jentene konflikten mellom respektabel femininitet og moderne ungdomsliv? Noen av jentene, for eksempel Kadra eller Amina, går langt i å forkaste det ene elementet, som oftest sistnevnte. Men de fleste forsøker seg på en kombinasjon: Mona for eksempel beskriver sin praksis som en ”vanskelig balansegang”, et uttrykk jeg opplever tilsvarer Strauss’ ambivalens; konflikten er erkjent, langt på vei uløst, og skaper kvaler og stress. I en jentes tilfelle skal vi i slutten av kapittelet også se at den uløste konflikten kommer til uttrykk i praksis. Andre jenters praksis tyder på et mer vellykket underbevisst kompromiss, der de ikke nødvendigvis er bevisst på konflikten til enhver tid, men underbevisst balanserer mellom skjemaene og kompenserer dersom det ene blir for dominerende. Hijaben kan fungere som en slik kompensasjon, som vi skal se i det følgende.

### **5.3.1 Hijab som symbolsk diskurs om respektabilitet**

Hva sier hijaben? Der majoritetssamfunnet gjerne leser slør som et symbol på muslimske kvinners kollektive og slørbærerens individuelle undertrykking, forstår jentene hijaben som et symbol på religiøsitet og respektabilitet, kulturelle modeller de knytter svært positive følelser til. Hijab forteller om en bra jente:

*Folk forventer at jeg ikke skal være sånn guttegal. De forventer at jeg skal være ordentlig. At jeg skal være mest hjemme, bare ha jentevenner og ikke være flørtete ute. De forventer jo det, så man veit at man har grenser der. (Mona)*

Hijab og dekkende klær forteller om grenser, hevder Mona, og dermed om en respektabel kvinne, i den forstand at hun er seksuelt utilgjengelig og dermed ærbar. Tilsvarende mener hun jenter som ”viser mye” forteller at de er ”berter”<sup>22</sup>, det vil si seksuelt tilgjengelige. Symbolspråket framstår som ekstremt bokstavelig; tøy som

---

<sup>22</sup> ”Berte” brukes på Toppen om en feminin prototyp kjennetegnet av fokus på eget utseende og en spesiell klesstil som gjerne viser mye kropp. Bertene regnes også gjerne som overfladiske og mindre intelligente. Andre ord som brukes i omtrent samme betydning er ”babe”, ”blond” eller ”bimbo”. For behandling av bertefemininiteten, se Ødegaarden 2005.

skaper grenser, det vil si dekker kroppen, forteller om en utilgjengelig kropp og en moralsk person og omvendt. Solheim (1998). påpeker at slik bokstavelighet gjerne er en egenskap ved kroppen som symbolsk univers, kroppssymbolikk er ”mimisk”, det vil si at den kopierer sin referanse. Slør og dekkende klær både er og symboliserer en barriere.

Å ikle seg respektabilitet ved hjelp av hijaben kan framstå som en lettvint løsning. Men jentene er nøye med å understreke at hijaben ikke er distingverende i seg selv. Å bruke hijab gjør en ikke til en skikkelig jente, å la være gjør deg heller ikke til en dårlig jente. Andre praksiser er mer avgjørende: For eksempel hvilke klær jenta bruker ellers, eller hvordan hun oppfører seg overfor gutter.

Men den bokstavelige lesningen av symbolspråket bidrar til et sterkt krav om samsvar mellom hijabens diskurs og jentas praksis. Hakima forteller at hun tok av seg hijaben fordi hun etter hvert følte at den ”løy” om henne:

*Altså, jeg lever ikke sånn som jenter som har på seg slør skal. De pleier ikke å gå ut så mye. Når man har på seg sjal så symboliserer man liksom at man er veldig religiøs. Og følger alle regler og alt som er. Men det gjør ikke jeg, og da føler jeg at det blir bare feil å gå med det. Å gjøre halvparten og så ikke gjøre resten. Det blir feil. (Hakima)*

Hijab i kombinasjon med normbrudd eller normutfordrende praksis blir lagt merke til og til dels fordømt i skolesamfunnet, noe flere av mine informanter fikk oppleve. Det er stor bevissthet rundt faren for at enkelte jenter misbruker hijaben for å kunne gjøre ”gale ting” i ly av den, dette fører nok til ekstra årvåkenhet overfor hijabjentes praksis. Men i og med at hijaben oppfattes som en sterk erklæring om å holde seg innenfor visse grenser, bidrar den likevel som vi skal se til utvidet handlingsrom for jentene på flere områder.

### 5.3.2 Å legitimere det umoralske

Omtrent halvannen måned inn i feltarbeidet opplever jeg noe som gir meg en helt ny innsikt:

”Det er storefri. Jeg har gått for å se etter flokken av norsk-pakistanske jenter i trappa mellom andre og tredje etasje i den nordlige blokka. Der pleier de å sitte, minst tre-fire stykker, noen ganger så mange som 15, med matpakker eller baguetter fra kantina. Selv om de tar opp mye plass i trappa i form av sitt antall, gjør jentene lite ut av seg sammenlignet med mange av de andre elevene. Som oftest sitter de ganske stille, med samtalen som eneste aktivitet. Noen dager prates det ivrig, på punjabi eller urdu ispedd ett og annet ord på norsk. (Derfor prøver jeg som regel å få plass i nærheten av en av dem som i motsetning til mange av de andre liker å snakke norsk, og gir meg løse oversettelser av typen ”de snakker om en film de har sett” eller ”alle gruer seg veldig til mattetentamen”). Andre dager sitter de bare og henger, venter på at storefri skal være over, småprater innimellom og klager over hvor kjedelig og slitsomt det er å gå på skolen. Andre dager igjen samles oppmerksomheten rundt skolearbeid og de som er flinke i norsk og på skolen hjelper de mindre flinke.

Men i dag sitter det ingen i trappa. Jeg leter i korridoren og ute i skolegården til jeg finner en av jentene, som forteller at gjengen har fått låne et klasserom og en cd-spiller for å øve seg på en dans som skal danses i to av jentenes bursdagsselskap noen måneder fram i tid. Hun trenger ikke fortelle hvilket klasserom de er i. Banghra-musikken gjaller i korridoren, og utenfor den låste døra står en liten kø av nysgjerrige jenter og gutter og banker på til ingen nytte. ”De slipper ingen inn, altså”, sier en av guttene til meg idet jeg nærmer meg. Jeg banker på likevel, og får spesialbehandling. Døra åpnes nok til at jeg klarer å snike meg inn, men ikke nok til at de skuelystne får så mye som et glimt av hva som skjer innenfor døra.

Så fort døra smekker igjen, setter jentene i gang. En er koreograf. De fire andre står på to linjer bak henne og følger henne i dansen, som er sterkt inspirert av Bollywood-filmer<sup>23</sup>. For å gjøre dansegulvet stort nok har de stablet pulter og stoler langs veggene. Oppå dem sitter fem venninner og er engasjerte tilskuere.

---

<sup>23</sup> Mange av jentene, særlig blant de pakistanske, har et enormt forbruk av romantiske filmer fra den indiske filmindustrien, noen ser flere hver dag. Jeg hadde ikke anledning til å gå nærmere inn på dette forholdet, men mener det ville vært vel verdt en studie.



Kontrasten mellom det som foregår her inne og den vanlige henge-i-trappa-rutinen som slående. Den vanlige passiviteten er erstattet av en plasskrevende og iøynefallende kroppslighet. Dansen er full av piruetter, store armbevegelser, lange fottrinn, kneløft og vrikkende skuldre, hofter og håndledd. Lange svarte fletter og hestehaler dingler, shalvar kamizer i blanke stoffer og sterke farger flagrer. Jentenes bevegelser, som jeg ofte oppfatter som usikre, unselige og pubertale, er nå selvsikre, kontrollerte og grasiøse. Og ikke minst: lufta er fri for det som har blitt disse jentenes varemerke i skolemiljøet, konstant fnising og fjolling. Koreografens ansikt er alvorlig, blikket holder hun festet rett framfor seg. De andre jentene ser like konsentrerte ut, men kaster iblant stjålne blikk på lederen eller sidedanseren for å hente seg inn når de gjør feil.

Så fort noen ikke lykkes med å hente seg inn etter et feiltrinn, stoppes musikken og dansen avbrytes. Diskusjonen er i gang (på urdu/punjabi). Hvem gjorde feil og når? Hvordan skal det danses? I hvilken rekkefølge bør trinnene komme? Hun som kontrollerer cd-spilleren tolker som vanlig villig for meg. Tilskuerne er minst like ivrige i diskusjonen som danserne, de har full oversikt over hvordan de forskjellige trinnskombinasjonene fungerer og hvem som gjør hvilke feil.

Gjennom flere uker har jeg observert noen av disse jentene gjennom blant annet prøver, gruppearbeid og gymtimer. De har ikke for vane å anstrenge seg nevneverdig. Faktisk er deres mangel på disiplin en så allmenn akseptert sannhet at lærerne lar medelever med ambisjoner få slippe å være på gruppe med ”pakistaner-gjengen” hvis de ber om det. Dette er første gang jeg ser dem ta en oppgave alvorlig og anstrenge seg for å utføre den. Til å begynne med ler de og kjefter spøkefullt når noen gjør feil. Men når en av jentene danser feil for n’te gang får hun trusler om utkastelse. De andre kjefter på henne, anklager henne for bare å tulle i stedet for å anstrenge seg for å danse riktig. Denne jentas klovnerier, som er en av hovedkildene til fnising i klasserommet og ellers, og som gir henne en spesiell status i venninnegjengen, har ikke samme verdi her. Nå er det kompetanse og konsentrasjon som gjelder. Det er alvor.

Hijabjenta som danser har tatt av seg sløret. Der det pleier å være et skaut i svart bomull, over hele hodet og godt ned på brystet og ryggen, er det nå langt, blankt og bølgende svart hår. Det utildekkede hodet kombinert med de uvante, kokette, nærmest seksualiserte bevegelsene, gjør at hun ser så annerledes ut at jeg neppe ville kjent henne igjen i det hele tatt i en annen setting. Hun ser voksen ut, og utstråler en helt annen kvinnelighet enn den keitete ungjente-stilen jeg forbinder med henne. For første gang slår det meg at hun er en vakker jente. Det slår meg også at å vise fram denne skjønnheten er en av hensiktene med dansen. Denne antagelsen styrkes av det faktum at de fem som danser har status som de søteste og tynneste av jentene (de samme jentene som har for vane å tilbringe tid i klasserommet med å se på seg selv i lommespeil). De fem som ser på er etter gjeldende standard mindre pene. Jeg spør en, som har få av trekkene som regnes pene, hvem som avgjør hvem som danser og hvem som ikke gjør det. Hun svarer at de som ikke er med, som henne selv, ikke kan danse. En stor, kraftig og guttete jente er blant dem som har tatt plass på tilskuerbenken. Men rett som det er reiser hun seg opp og viser hijabjenta de riktige trinnene. Jeg spør henne hvorfor hun ikke danser, når hun kan trinnene minst like bra som de dansende jentene. ”Jeg danser ikke når folk ser på”, svarer hun. Gjentatte spørsmål om hvorfor bringer meg ikke til bunns i saken. ”Jeg bare liker det ikke, vet ikke hvorfor”, er jentas endelige svar. Jeg sitter igjen med mistanke om at det er kroppsstørrelsen som gjør det ukomfortabelt for henne å delta. Vanligvis er denne jenta den minst sjenerte av alle de pakistanske jentene i klassen, i motsetning til de fleste av de andre takler hun for eksempel bra å holde innlegg for klassen, noe det pedagogiske opplegget på skolen ofte krever.

Det danses, det diskuteres og minuttene går. Plutselig stopper dansen. En av tilskuerne har gitt etter for presset og sluppet inn to jenter fra klassen. Disse jenten tilhører ikke pakistaner-gjengen, men er tøffe og populære jenter med berteklær og kjærestes. ”Vi skal bare se på, lat som vi ikke er her”, erklærer de. Jeg oppfatter dem som oppriktig interesserte og vennlig innstilt. Likevel er det tydelig at deres nærvær gjør dansejentene ukomfortable. Hijabjenta tar skyndsomt på seg hijaben. De andre danserne setter seg ned på pultene nærmest dansegulvet. Musikkansvarlig oppfordrer

dem til å fortsette dansen, koreografen tar oppfordringen og prøver å mobilisere de andre til å starte opp igjen. Hijabjenta nekter, de andre fire gjør et halvhjertet forsøk som havarerer i et intenst fniseanfall blant både dansere og tilskuere etter rundt 20 sekunder. Etter dette gir selv koreografen opp. Alle trekker seg bort fra dansegulvet, i en uryddig og keitete liten flokk. Det ringer inn. Vi går tilbake til skolehverdagen.”

I ukene framover får jeg være med på dansesesjon nesten hver dag. Etter hvert går det opp for meg: Den låste døra er et slør, sløret er en låst dør. Utsiden er offentlig, innsiden er privat. Det er dette jentene mener når de snakker om forskjellen på ”ute” og ”hjemme”. De to er totalt forskjellige verdener, med forskjellige spilleregler for kroppene som beveger seg i dem. Og det vet kroppene så godt at de intuitivt endrer oppførsel i det øyeblikket et ”offentlig” element invaderer det private rommet. Kroppene jeg vanligvis ser er de offentlige. Dansesesjonene utgjør et eksklusivt besøk i det private.

Det kjønnede skillet mellom det private og det offentlige har blitt beskrevet som et grunnleggende og nærmest universelt prinsipp for kjønnshierarkiet (Lamphere og Rosaldo 1974). Det offentlige, universelle og symbolsk overlegne, knyttes til menn, mens det private, underordnede og partikulære er kvinnes sfære. I tradisjonelle muslimske samfunn er offentlig-privat-dikotomien dessuten sterk knyttet til systemet som regulerer seksualiteten, nemlig kjønnssegregasjon. ”Muslimsk seksualitet er territoriell”, hevder Mernissi (1987). Romlige grenser blir det sentrale prinsippet for kjønnsmaktssystemet. Rommet deles ikke bare symbolsk, men også konkret og fysisk inn i kvinnelige, private og offentlige, mannlige sfærer. Overskridelser og møtende grenser håndteres gjennom et velutviklet system av ritualer.

Som jeg erkjente den dagen jeg så jentene danse bak den stengte døra, og som Mernissi (1987) og flere har bemerket; sløret er et slikt ritual til bruk ved kvinners overskridelse av grensene til menns sfære, det vil si i offentlige rom eller i nærvær av menn man potensielt kan gifte seg med. Sløret har altså ingen plass eller funksjon i det private, noe som gjenspeiler seg i jentenes forbauselse og lattermildhet når jeg

spurte dem om de noen gang brukte hijaben hjemme når det ikke er gjester der: ”Nei, selvfølgelig ikke!”. Hijabens rituelle betydning inntreffer først når grensene overskrides.

### 5.3.3 Ute og inne

Slik svarer Hakima når jeg ber henne forklare meg nøyaktig hva slags praksis som diskvalifiserer henne fra å bære hijaben:

*H: Det er nesten alt, det... Bortsett fra å gå på skole (ler). Mange jenter får jo ikke lov til å gå ut i det hele tatt, fordi foreldrene er redde for at de skal gjøre gale ting, liksom.*

*K: Men hva slags ”gale” ting er det du gjør?*

*H: Eh.. jeg vil jo ikke egentlig si at det er galt, det jeg gjør. Men ifølge ... det er masse. I et norsk samfunn, sånn som de tenker i det miljøet altså, så er det jo sånn at nesten alt er galt. Det blir jo det. Hvis man er ute kan man gjøre de tingene.*

*K: Å være ute er galt i seg selv?*

*H: Å være ute hele tida... det er ikke galt, men man skal liksom helst være hjemme. Det er bare da man kan være helt sikker på at man ikke gjør noe galt.*

Praksis knyttet til ”ute” versus ”hjemme/inne” er helt sentral i den respektable femininiteten for jentene. De to motpolene beskriver henholdsvis respektabel og potensielt umoralsk praksis, og er sterkt knyttet til dikotomien offentlig og privat. Hjemme/inne betegner steder, relasjoner og aktiviteter som er trygge, private og moralske: For eksempel hjemmet, familien og aktivitet under oppsikt av familien. Ute representerer det offentlige og risikable, for de fleste rom og relasjoner utenfor familien.

Opposisjonen er et kontinuum mer enn to absolutte kategorier. Som Hakima forklarer er det mangelen på kontroll og det medfølgende potensialet for umoralsk praksis som gjør ute problematisk. Den moderne konteksten, hos Hakima uttrykt som ”et norsk samfunn”, representerer en kanskje særlig risikabel variant av ute (”nesten alt er galt”). Hakimas ute, som omfatter fester, trening på helsestudio, kjæresterier og vennskap med ikke-muslimer er dermed mye mer problematisk enn for eksempel

Nadias praksis. Nadia er også ute så mye som mulig, men familien er alltid representert ved en yngre søster, og hun holder seg unna potensielt umoralske steder og anledninger, som fester eller Oslo City<sup>24</sup>. Dermed holder hun seg innenfor foreldrenes og egne grenser, til tross for at hun har gutter i vennekretsen og jobber i sentrum på kveldstid.

Som Hakima forteller ovenfor, finnes det de som mener at det ideelle for en muslimsk jente å begrense sin ferdsel utenfor familien og hjemmet til skolegangen. Ingen av mine informantere praksis er fullt så streng. Men mange forteller at de ferdes relativt lite ute, enten fordi foreldrene pålegger dem restriksjoner, eller fordi de ikke ønsker å gå ut. Også på skolen opererer mange av jentene med en mindre bevegelsesradius enn for eksempel mange av de etnisk norske jentene. De sitter som oftest innendørs i friminuttene, og finner gjerne en litt bortgjemt plass i skolebygningen der de får tida til å gå.

#### 5.3.4 "Ingen kaller meg hore" – om legitimering av det offentlige

Det er tryggest å holde seg inne dersom man skal være en skikkelig jente. Samtidig knytter andre motiverende kulturelle skjemaer begjær til uteaktiviteter og -relasjoner; for eksempel samvær med venner, å dra til byen og for noen å gå på fest. Å bare være hjemme er kjedelig i lengden og det gjør en til "viggo".

*Jeg liker ikke så godt å være hjemme. Jeg vil være med andre, se hva som skjer ute. Innimellom er det selvfølgelig fint å slappe av litt og sånn. Men bare å sitte hjemme og se på tv hele dagen, det liker jeg bare ikke (ler). Så da går jeg og søstera mi heller ut der vi bor og ser om det skjer noe. (Nadia)*

Hijaben kan gjøre det mulig å være en skikkelig jente uten å måtte sitte hjemme og se på tv hele dagen:

---

<sup>24</sup> Oslo City trekkes interessant nok fram av flere informanter som eksempel på et umoralsk, men likevel tiltrekkende sted. Dessverre fikk jeg ikke øynene opp for denne felles referansen før under skrivearbeidet, og jeg har derfor ikke undersøkt den nærmere. Hva som gjør dette kjøpesenteret til en så god metafor for umoral og risiko hadde vært interessant å se nærmere på.

*For meg er det skikkelig bra å bruke hijaben. For ingen gutter ser på meg, og jeg kan gjøre hva som helst, men jeg blir ikke kalt for hore. Eller guttegæern, liksom. (Amina)*

Når Amina sier at hun kan gjøre ”hva som helst”, mener hun kan gå ut iblant. Med hijaben kan hun ferdes ute med respektabiliteten i behold, uten å bli utsatt for sladder, og dette trekker hun fram som en klar fordel med sløret. Men for Amina, er idealet fremdeles å holde seg hjemme så mye som mulig. Som ung jente begrenser hun sine bevegelser maksimalt og hun forteller med en fornøyd mine at hun som voksen ”bare skal være hjemme og spise for det gjør kvinnene i min slekt”. Hijaben gjør nødvendige utflukter ute mindre risikofylte, men endrer ikke på det grunnleggende problematiske ved det offentlige.

For andre er hijabens legitimerende funksjon mye mer fundamental og betydningsfull. Safia, for eksempel, tillater seg for en hijabjente uvanlig mange ute-aktiviteter og –relasjoner; hun bruker vestlige klær, er venninne med typiske ”berter”, går på fest og har både vennskapelige og romantiske forhold til gutter. Hun mener likevel at hun er en skikkelig jente, både i egne og andres øyne, så lenge hun bærer hijaben. Som tidligere nevnt, vil mange av jentene protestere kraftig på at hijaben kan kompensere for all Safias moderne praksis. Men siden Safia selv og ikke minst hennes foreldre, opplever at den gjør det, utvider hijaben hennes handlingsrom.

Flere av jentene forteller at hijaben bidrar til økt tillit hjemmefra. Foreldrene letter på restriksjonene på ute-ferdsel fordi hijaben antas å minske risikoen for umoral, og bekymringen for dattera blir vesentlig redusert.

*Moren min er jo bekymra uansett hvor jeg er, eller om jeg er ute, uansett på hva. Men det er mer sånne ting som fulle bilkjørere og sånn. Sånne ting er hun jo bekymra for. Men sånn som på leksehjelpen for eksempel, det gjør ikke noe at det kommer til å være mange gutter der ... som kanskje vil ... altså det er sånne ting. (Fatima)*

Fatima har høye ambisjoner for sin framtid, hun skal studere jus og bli advokat. Men det må være med hijab. Slik jeg forstår henne opplever hun det offentlige uten hijab som like problematisk som Amina. Hvis hun må velge mellom hijaben og offentlig deltakelse, velger hun hijaben. Med hijab, derimot, blir ”ute” i en uvanlig vid forstand

(hun inkluderer hele den offentlige norske arenaen og arbeid et tradisjonelt maskulint yrke) legitimert for henne som muslimsk kvinne, og deltakelse blir mulig. Mir-Hosseini (2000) beskriver noe lignende fra Iran etter den islamistiske revolusjonen. Regimet påbød alle kvinner å dekke seg til etter bestemte retningslinjer, som en del av innføringen av en strengere kjønnssegregasjonspraksis. Den paradoksale konsekvensen var at hijaben moraliserte det offentlige rom og gjorde kvinners offentlige deltakelse mindre problematisk for konservative grupper.

### 5.3.5 Den åpne kroppen – hijab som grense

Det risikofylte ved ute handler ikke bare om den artikulerte bekymringen for eget omdømme, men også om en subjektiv kroppslig opplevelse av å være utsatt. Amina forteller at det å gå ute uten hijab gir henne en følelse av at kroppen hennes flyter ut.

*Jeg føler at håret mitt bare... hvis jeg har det løst, så føler jeg at håret mitt bare (viser flagrebevegelser rundt hodet med hendene)... jeg skjønner ikke hva som skal skje, liksom. (...) Og huden min er så tung... og ansiktet mitt liksom vokser... jeg føler meg helt rar... (ler). Jeg føler liksom at ørene mine går helt bort til der (viser en halv meter ut fra hodet og ler masse). (Amina)*

For å si det med Strauss og Quinn (1994): Amina ikke bare vet at kroppen hennes er grenseløs, hun *føler* det også. En gang hun er ute og handler sammen med mora uten hijab, føler hun seg så uvel at hun må løpe hjem og hente hijaben (til moras irritasjon). I det øyeblikket sløret er på, er angstfølelsene borte – kroppen har fått en grense og Amina er ikke lenger i fare.

Utryggheten knyttet til kroppens grenseløshet går igjen i jentenes fortellinger. Gymtimene er plagsomme for en av jentene, selv om hun liker sport. Læreren tillater henne nemlig ikke å bruke fotsidt skjørt og *jillbab* (kappe som dekker kroppen fra hode til kneet). Der hun ellers framstår som en selvsikker, alltid smilende, sosial og deltakende person, holder jenta svært lav profil i gymtimene, både faglig og sosialt. Her forklarer hun hvorfor:

*Fordi jeg synes det er ubehagelig, jeg føler meg redd når jeg bare har på meg bukser. Jeg føler meg ikke trygg. Jeg får sånn derre følelse inni meg, en sånn redd følelse av å gå med bukser. Jeg tenker oh my god, den er for trang og hvis jeg bøyer meg så kanskje genseren blir litt dratt og kanskje folk ser huden min og ...*

Forestillingen om kvinnekroppens farlige åpenhet og grenseløshet, som ifølge Solheim (1998) er grunnleggende for kjønnsymbolikk i alle kulturer knyttet til de monoteistiske verdensreligionene, ser ut til å være sterkt internalisert og kroppsliggjort hos flere av jentene.

Det kroppslige ubehaget som oppstår hos disse jentene ved ikke å dekke seg til tilstrekkelig, er etter min mening et viktig moment i debatten om forbud mot hijab, for eksempel i skolen. Å forby hijaben kunne nok befridd noen muslimske kvinner fra et ytre krav om å bære slør, gjort det mer legitimt å ferdes utildekket i det offentlige og dermed utvidet deres handlingsrom, slik for eksempel Fremskrittpartiet argumenterer (Eriksen 2004). Men som den ene jentas plagede gymtimer viser; for noen vil det ha stikk motsatt effekt. Det hjelper ikke jenta at det er læreren, og ikke hun, som bestemmer at hun skal bruke bukse. Ubegrepet over å være ”grenseløs” er der likevel, og det er jenta som må bære omkostningene. For mange ville en nesten uunngåelig konsekvens av et hijabforbud være tilbaketrekking fra det offentlige rom.

### 5.3.6 Å skjule sin pryd

*Jente 1: De jentene som går med skikkelig trange bukser og sånne topper som gjør at kroppen synes når de bøyer seg, de sier jo liksom at ”vi er ikke bra”.*

*Jente 2: De er bertete, liksom.*

*Jente 1: Ja! De følger ikke religionen. De er ikke høflige. De går med gutter og er ute seint om kveldene. Og kanskje baksnakker andre og ikke er hyggelige.*

(Fra gruppesamtale)

Respektabel feminin praksis foreskriver beskjedenhet og upåfallehet og nedtoning av skjønnhet og feminitet i det offentlige. Dette gjelder både oppførsel, slik jeg beskrev hos de pakistanske jentene som danset, og for utseende. Klær og



skjønnhetsarbeid er ekstremt viktige symboler for ulike femininiteter på Toppen skole, som i andre ungdomsmiljøer (Ambjörnsson 2004). Jentene som er sitert ovenfor og venninnene hennes, som alle er norsk-pakistanske og som bruker tradisjonelle pakistanske klær, mener det finnes to typer muslimske jenter; ”bertene”, som er beskrevet ovenfor og de bra jentene, som ikke er ”jålete”. Det umoralske i å kle seg som en berte handler, bortsett fra at det symboliserer tilgjengelighet, om det å gå aktivt til verks for å tiltrekke oppmerksomhet mot eget utseende, ”å vise seg fram”. Skjønnhetsarbeid som sminke, smykker og fine klær, gjerne uttrykt som å være ”jålete”, er prinsipielt like problematisk som mangelfull tildekking.

Nesten alle jentene innrømmer imidlertid at de er forfengelige, at de gjerne vil ta seg godt ut, og de aller fleste driver aktivt skjønnhetsarbeid. Lommespeil og leppestifter blir sendt rundt i klasserommet før friminuttene, og kommentarer som evaluerer utseende og skjønnhetsarbeid forekommer daglig. Forfengeligheten kan imidlertid kompenseres for gjennom respektabel praksis på andre områder:

Her beskriver jeg et slik eksempel i feltdagboka: ”Nadia bruker bare vestlige klær, og har en ungdommelig stil; hun bruker jeansbukser, t-skjorter og tettsittende topper. Iblant kan man se hud mellom bukse og topp. Hun sminker seg stort sett hver dag, og ser alltid påfallende velstelt, pen og elegant ut. Hijaben matcher alltid antrekket i farge. Stilen minner mye om bertenenes, om enn i en moderat variant. Hvorfor møter ikke Nadia flere sanksjoner fra de mer ”ordentlige” jentene? Har aldri hørt noen sladre om henne. Ingen unngår henne heller, venner med alle.”

Svaret på spørsmålet ligger kanskje i at Nadia kompenserer for den bertete stilen med riktig praksis på andre distingverende områder, i særdeleshet gjennom sitt kroppsspråk. Hun er vennlig og høflig, men en tanke tilknappet, sjenert og alvorlig. Hun flørter aldri, spøker og ler lite offentlig. Hun tar skolearbeidet veldig alvorlig, får gode karakterer og omgås bare skikkelige jenter. Til tross for ”åpne” klær, framstår Nadia som ”lukket”, ved hjelp av et grensesettende kroppsspråk.

Noen av de hijabløse jentene forklarer at de ikke ville bruke hijab fordi den ikke ”kler dem”. Å bruke hijab betraktes som en forsakelse av skjønnhetsgodet, i og med at man

dekker til håret som regnes som en vesentlig attributt. Forsakelsen regnes som tøff for en ung kvinne; Monas mor frykter for eksempel at forfengeligheten skal ta fra døtrene motivasjonen for å dekke seg, og gjør sitt beste for å forhindre dette, ifølge Mona:

*Men hun er også sånn, at for at vi ikke skal gå lei og sånn så kjøper hun alle farger og fine sjal. Og så kjøper hun sånne klær som vi ikke kan bruke ute. Klær vi kan bruke hjemme og med familien og sånn. Sånn at vi ikke må gå med dekkende klær hele tida. (Mona)*

Samtidig understreker flere av hijabjentene at de synes de ser fine ut med hijaben og at det motiverer dem til å bruke den. Et par synes til og med at de ser bedre ut med hijab enn uten, fordi den skjuler at håret deres ikke er pent. Hijaben fungerer altså ikke alltid som instrument til å nedtone skjønnhet og seksuell tiltrekningskraft. Faktisk brukes hijaben gjerne i kombinasjon med eller som del av et aktivt skjønnhetsarbeid, slik som hos Nadia.

### 5.3.7 Å slippe å være et seksuelt objekt

At å bruke hijab er en forsakelse av skjønnhetsgodet er altså en sannhet med modifikasjoner. Men å skjule sin skjønnhet er ikke bare en forsakelse. Et par av jentene opplever at hijaben frigjør dem fra slitsomt skjønnhetsarbeid og kravet om å være vakker:

*Hvis du ikke har gredd deg så kan du bare ta på deg sjalet, hvis du ikke har tid til å gre deg. Så noen ganger hvis jeg er seint ute, så bare tar jeg på meg sjalet og så kommer jeg. Så kan ingen se at jeg ikke har gredd meg (ler). (Jamila)*

*Det hjelper litt på selvtilliten, også. Det er ikke mye andre kan si om utseendet ditt. Altså, håret ditt, at du har stygt hår, at hun har samme frisyre hver dag og sånn. Jeg kan la være å gre det på mange dager hvis jeg vil (ler). (Fatima)*

Å nedtone skjønnhet er en lettelse for Fatima, fordi det usynliggjør henne som seksuelt objekt.

*Det er veldig få gutter som ser på jenter som går med slør på den måten. De fleste gutter løper etter jenter som ser veldig vakre ut og sånn. (Fatima)*

Kadra snakker om hvordan hijaben gjør at gutter ikke tør å flørte med henne:

*Når jeg går med hijab, så er det liksom ingen som tuller med meg. Folk tar meg på alvor, hvis du skjønner hva jeg mener. Guttevennene mine har så stor respekt for meg at det ikke går an (ler). (Kadra)*

Ifølge Roald (2005) og Kristensen (2003) er denne begrunnelsen, at hijaben gjør at de blir sett og respektert som mennesker i stedet for som kjønnsobjekter, viktig for mange muslimske kvinner. Det å forbeholde skjønnhet og seksualitet for ektemannen er også religiøst fundert (Roald 2005).

En type offentlig avseksualisering av den typen Fatima og Kadra beskriver, kan imidlertid også, som flere har bemerkt (Roald 2005; Kristensen 2003; Jacobsen 2002), forstås som en avvisning av og protest mot moderne femininitet, der det å være vakker og attraktiv regnes som den kanskje viktigste form for feminin kompetanse eller kapital (Skeggs 2004). Flere har påpekt hvordan den seksualiseringen av kvinnekroppen har en sentral rolle i kvinners underordning i moderne samfunn (Haug 1987; Bordo 1993; Bourdieu 2000). Å få respons på sin femininitet er avgjørende i det moderne heteroseksuelle spillet (Ambjörnsson 2004) og seksuell oppmerksomhet er slik knyttet til makt, enten den er ønsket eller ikke. Seksuell trakassering, et relativt hyppig forekommende fenomen blant ungdom i Norge (Helseth 2005), så på Toppen ut til å ramme de ”avkleddes” og seksuelt aktive jentene hardest, særlig i form av kommentarer om utseende og seksualliv. Hijabjentene så ut til å gå helt fri. Hijaben kan på denne måten fungere som en utmelding, og frigjøring, fra det heteroseksuelle (makt)spillet.

### 5.3.8 “Guttene skjønner at det går en grense, liksom”

Der Fatima opplever at hijaben gjør henne aseksuell, hjelper den andre jenter til å eksperimentere med seksualiteten uten å miste kontrollen og bryte med normene for respektabel femininitet. Nesten alle jentene knytter motiverende begjær til heteroseksualitet i vid forstand; enten det er snakk om framtidig ekteskap, kjæresterier, Bollywood-filmer<sup>25</sup> eller bare pene gutter i parallellklassen. Men å holde og markere tilstrekkelig avstand til gutter og seksualitet er samtidig viktig for å unngå tvil om ærbarhet. De mest konservative av jentene praktiserer en tilnærmet kjønnssegregasjon på skolen; de unngår all form for nærkontakt med gutter, bortsett fra pålagt samarbeid om skoleoppgaver. De begrenser sin omgang med seksualiteten til å kikke på gutter på avstand og prate om dem med venninner<sup>26</sup>. Et par av disse understreker også at selv om de ser romantiske filmer og tuller om gutter med venninnene på skolen, så ”tror de ikke egentlig på kjærlighet”, verken som genuin menneskelig følelse eller som grunnlag for ekteskap. Å ha kjæreste er dermed helt utelukket for disse jentene.

En slik avvisning av den vestlige kjærlighetsnormen ugyldiggjør det argumentet mange av de andre jentene bruker for at en viss kontakt med gutter er nødvendig, ønskelig og innenfor rammene for den respektable femininiteten, forutsatt at det ikke ”skjer noe”. Disse jentene ønsker nemlig å være forelsket i den de gifter seg med, og kanskje ha et kjæresteforhold til sin framtidige ektemann før ekteskapet inngås. Skal man finne en ektemann på egen hånd, kan man ikke helt avstå fra kontakt med gutter i form av vennskap og platoniske kjæresteforhold. Noen av jentene understreket også at vennskap med gutter har en verdi i seg selv. Nadia, som har guttevenner med opprinnelse i mange forskjellig land, begrunner det slik:

---

<sup>26</sup> Mange av disse jentene har imidlertid utstrakt kontakt med gutter via chat på internett. Se Godø (2006).

*Det er morsomt å være med gutter også, ikke bare jenter. Se hvordan gutter oppfører seg og hva de vil og hvordan de er, liksom. (Nadia)*

Også de sterkt religiøse Fatima og Kadra anser streng kjønnssegregasjon som utdatert, selv om de setter relativt strenge grenser for heteroseksuell kontakt, som vi kan se av denne lille samtalen gjengitt i feltdagboka:

*Kristin: Er det greit for dere å ha kjæreste hvis man ikke ligger sammen?*

*Fatima: Det er jo ikke så veldig vanlig, da.*

*Kadra: Og man kan jo ikke kline eller kose eller sånn heller. Man kan bare sitte på hver sin side av et bord og så må det være andre folk der.*

*F: De kan ikke være alene sammen. Men før var det mye strengere. Da kunne man ikke se inn i øynene?*

*Kristin: På kjæresten sin?*

*F: Nei, alle fremmede menn. Og så måtte kvinnen gå bak mannen.*

*(Begge jentene ler)*

*Kristin: Gjør dere det, ser ned når dere møter en mann?*

*Begge i kor: Nei!!!*

*F: Det var før. Man kan ikke gjøre det på gata nå.*

*K: Men i moskeen og andre steder der menn og kvinner er atskilt, er det fortsatt sånn. Men det er ikke fordi kvinner er mindre verdt enn menn. Det er for å beskytte kvinnene.*

*Kristin: Hvis dere gifter dere, vil dere gå bak mannen deres?*

*Begge: Nei!!*

*F: Vi er nok mer moderne.*

Flertallet av jentene avviser altså kjønnssegregasjon som prinsipp, både i praksis og diskursivt. Ikke bare fordi moderniteten gjør det vanskelig å gjennomføre, men fordi man til en viss grad anser kontakt mellom kjønnene som en positiv verdi. Men slik kontakt krever disiplin og respekt for grensene som likevel må trekkes opp. Her kan hijaben hjelpe.

Safia, for eksempel, unngår ikke sosial omgang med gutter, og mener heller ikke det er utelukket for en skikkelig muslimsk jente å ha kjæreste. Grensa går imidlertid ved fysisk kontakt. Hun forteller for eksempel at hun ble nødt til å bryte med en kjæreste fordi han ikke respekterte at hun ikke ville kysse han. Denne grensa mener hun hijaben hjelper henne å sette. Guttevennene skjønner at ”for en jente med skaut går det en grense, liksom.” Uten hijaben er Safia ikke så glad i å være i nærheten av gutter, i hvert fall ikke så lenge broren ikke er med.

En annen jente snakker om det samme, hun mener hun trygt kan ha guttevenner uten å risikere noe, så lenge hun bærer hijaben:

*De blir mindre tiltrukket av meg. Det er jo det som er vitsen. Du hører ikke om en jente som blir voldtatt som har gått med hijab. Så jeg tror måten jeg kler meg på gjør at gutter ikke blir tiltrukket av meg.*

Hijaben hjelper samtidig henne selv til å være disiplinert og huske hvor ”grensa går”, hevder jenta. Hun kan ta seg selv i å nesten gjøre noe hun har veldig lyst til, før hun husker at hun er ”en jente med hijab”. Jentas forhold til en gutt på skolen viser imidlertid at hijabens grensesettende effekt ikke alltid er til å stole på.

### **5.3.9 Når balansegangen ikke fungerer**

Jenta det er snakk om har en feminin praksis som inkluderer flere elementer fra moderne ungdomsliv. Hun har mange venner på skolen, både blant guttene og jentene og fra mange nasjonaliteter. Hun er synlig i skolemiljøet og har blant annet markert seg gjennom organisasjonsarbeid på skolen.

Mest ”berømt” er hun imidlertid som ”hun jente med slør som er kjæreste med en kristen gutt”. Hun er ofte å se i skolegården, i korridorene og på skoleveien sammen med en skolekamerat med et digert kors rundt halsen. I alles påsyn flørter, leier, og klemmer de, og når de tror ingen ser på, kysser de hverandre inderlig. Oppførselen vekker oppsikt, og blant flere jeg snakker med, sterk fordømmelse; sånn kan ikke en

jente med hijab oppføre seg. Jenta mener de som sladrer om henne har misforstått, og går langt i å bagatellisere forholdet ("Han er bare en ganske god venn"). Samtidig innrømmer hun at hun muligens har gått over streken:

*Jeg burde ikke ... jeg burde ikke gjort det, det vet jeg. Det der flørte og holde i hånda og sånne ting. Og det er ikke det hijab og religionen representerer heller. Men man tenker litt over det og så er det sånn, slutt! (...) Sånne ting skjer lett, da. Men jeg har klart å holde meg unna dem før, da.*

At vennen blir forelsket i henne, og hun selv gjør ting hun skulle ønske hun ikke hadde gjort, får ikke jenta til å slutte å argumentere for tildekkingens grensesettende effekt. Det som gikk galt var at hennes klær, vestlige ungdomsklær valgt ut for å dekke all hud og skjule kroppens konturer, ikke dekket nok:

*Hvis jeg hadde bodd i et annet land, og kledd meg litt annerledes, med litt lange ting, så hadde det funka.*

Det som "ikke funka" var vel i virkeligheten jentas balansegang mellom to motstridende målskjemaer; forelskelsen på den ene sida, og ønsket om å tilfredsstille kravene til respektabel femininitet på den andre.

"Det funker ikke alltid", oppsummerer jenta, selv ikke med hijab. Hakima gjør seg samme erfaring og ender som nevnt opp med å ta hijaben av og gi opp å være en skikkelig jente. Amina er glad til for at foreldrene planlegger retur til opprinnelseslandet, der hun tror det er lettere "å bare gå med religionen". Å være en skikkelig jente i en moderne kontekst er en krevende affære.

## 5.4 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg ved hjelp av skjemateori undersøkt jentenes motiver for å bruke hijaben. Jeg har vist at jentene har varierende og komplekse motiver for hijabpraksisen, som alle har det fellestrekk at de er knyttet til femininitet.

Ved å peke på hvordan kulturelle modeller for femininitet motiverer jentene for hijabpraksisen, har jeg diskutert forholdet mellom jentenes subjektive ønske om å

bruke hijab og de sosiale systemene de inngår i som muslimske jenter i en moderne kontekst. Jeg har vist at hijaben ofte fungerer som redskap for å håndtere konflikt mellom ulike motiverende skjemaer.

Jeg har også vist at hijaben via femininiteten har klare koblinger til mannlig dominans og kvinnelig underordning, en maktrelasjon som legger sterke føringer og begrensninger på jentenes praksis. Jentene går langt i å legitimere denne maktrelasjonen, og den har slik trekk av å være en form for symbolsk vold (Bourdieu 2000). Jeg har imidlertid vist at jentenes underkastelse for kulturelle modeller for respektabel femininitet ikke nødvendigvis handler om at de ikke er i stand til å reflektere over dem. Blant annet som et resultat av møtet med alternative modeller for å være ung jente, er det knyttet refleksivitet til femininiteten hos mange av jentene. Legitimeringen foregår vel så mye via subjektiviteten og de sterke følelsene som ligger bak motivasjonen for å være en ”skikkelig jente.”

Maktstrukturene knyttet til hijabpraksisen jeg har behandlet i dette kapitlet er altså langt på vei usynlige, og ikke minst går de langt på vei utenom konkrete og personlige relasjoner. Forholdet mellom hijab og makt i slike relasjoner er tema for neste kapittel.



## 6. "Det var ikke noe tvang!" – autonomi og konstruksjon av "de andre"

*Alle sier "Ble du tvunget?", når de skal spørre hva det (hijaben) er. Så man må jo forklare og sånn. En gang ble jeg jo stoppet av en eldre dame, som spurte "Ble du tvunget?" og "Hvordan har du det hjemme?" og sånn. Men da forklarte jeg at det var fritt valg og da sa hun ok. (Mona)*

I kapittel 4 viste jeg at jentene i hovedsak framstiller hijabpraksisen som et eget initiativ omgitt av valgfrihet og refleksivitet. I kapittel 5 viste jeg at dette valget blant annet er knyttet til patriarkalske krav til respektabel femininitet. I dette kapittelet vil jeg analysere jentenes diskurser om "tvang" og "fritt valg" knyttet til hijabbruken. Jeg vil knytte disse diskursene til majoritetens konstruksjon av "oss" og "dem", der muslimske kvinner antatte avmakt står sentralt som distinksjon.

"Tvang" eller "fritt valg"? Disse og beslektede uttrykk som berører makt, avmakt og autonomi dukket opp i så godt som alle samtaler jeg hadde om hijab i løpet av feltarbeidet, både med hovedinformantene og andre. Hvorfor var det så viktig for jentene med en gang å få slått fast at de ikke ble tvunget i møtet med meg? I kapittel 3 diskuterte jeg betydningen av den offentlige debatten om hijab og muslimske kvinner generelt, og forholdet mellom meg som medlem av majoriteten og jentene som muslimsk minoritet, for dette temaets dominerende plass i feltarbeidet. I dette kapittelet går jeg dypere inn i denne diskusjonen.

### 6.1 Tvang eller fritt valg?

#### 6.1.1 "Ble du tvunget?" – majoritetens anklage

*Jeg følte veldig ofte at folk trodde det var noe jeg hadde fått påtvunget. At foreldrene mine hadde presset meg til å gå med det. Jeg følte at folk så på meg som mer undertrykt, liksom. For meg var det jo et valg jeg hadde gjort selv, som jeg var stolt av. (Hakima)*

Hakima, og Mona i sitatet som innleder kapittelet, beskriver det de oppfatter som en form for anklage mot hijaben fra majoritetssamfunnet: For det første at hijaben er påtvungen, helst fra foreldrenes side. For det andre at den forteller at hun som bærer den har liten individuell autonomi generelt ("undertrykt").

"Alle" spør om hvem som bestemte, ifølge Mona, fra fremmede eldre damer til klassekamerater, først og fremst fra majoritetssamfunnet. Og "alle" eller "folk" går i utgangspunktet ut fra at det i hvert fall ikke var jenta selv som bestemte. Hijaben ser ut til å bære bevisbyrden; inntil det motsatte er bevist vitner den om tvang og avmakt, og er dermed illegitim. Kan jenta derimot overbevise om at hun har valgt selv, er det "ok", som Mona beskriver i møtet med den eldre kvinnen.

Det er som jeg diskuterte i innledningen mye skepsis mot hijabpraksisen i den norske majoritetsbefolkningen. På et samfunnsfilosofisk nivå har denne skepsisen som nevnt trolig mangfoldige og komplekse årsaker, knyttet til alt fra den globale politiske situasjonen til rasisme til paradoksal kjønnsymbolikk (Borchgrevink 2002; Gressgård 2005). Det ser imidlertid hovedsaklig ut til å være det de ser som feilrepresentasjoner av beslutningsprosessen ("tvang") og av hijabjentes livsvilkår ("undertrykking") informantene mine opplever som det største problemet<sup>27</sup>.

Å forsvare seg mot majoritetsanklagen, å "bevise" at de har valgt selv og ikke blitt tvunget, står tilsynelatende høyt på jentenes dagsorden i møte med meg. I det følgende vil jeg diskutere denne "bevisførselen".

### **6.1.2 Hva er tvang og hva er fritt valg?**

*Altså, det var ikke noe tvang. Det var ingen som sa at "du skal begynne med det" før jeg begynte med det. Foreldra mine sa at det er du som skal bestemme, du vet selv hvordan reglene er. Så det var fritt valg.*  
(Amina)

---

<sup>27</sup> Noen av jentene trekker også fram generell fiendtlighet mot islam, men dette tema opptar langt mindre plass i materialet.

Aminas framstilling av graden av autonomi i hennes eget valg om å bruke hijab er relativt typisk. Begrepene ”fritt valg” og ”tvang” rommer til sammen alle prosesser og er gjensidig utelukkende og definerende. Fritt valg betyr ganske enkelt ”ikke tvang”, og omvendt. Press eller overtalelse av den typen hun selv ble utsatt for står ikke i motsetning til fritt valg, ifølge Amina.

*Hvis jenta sier nei, jeg vil ikke, så bør de ikke tvinge henne, da. Det synes jeg ikke de skal gjøre, det er ikke bra. I stedet så bør de bevise det, hvorfor hun må gå med hijaben. De kan ikke bestemme det, men de kan vise hva som er bra for deg og hva som ikke er bra. Fordi de vet hva som er bra, du kan stole på foreldrene dine. Men hvis de tvinger henne sånn: Nei, du må bruke skautet, ellers kan du ikke gå ut, det er ikke bra. (Amina)*

Aminas inndeling i tvang og fritt valg impliserer en ekstremt smal definisjon av makt på den ene sida og en vid definisjon av autonomi på den andre. Makt er lik tvang, og tvang blir det ikke før drastiske sanksjoner settes inn; for eksempel husarrest. Så lenge slike tvangsmidler er fraværende, har individet et fritt valg og er altså autonomt.

Andre jenter setter grensa for maktutøvelse et annet sted enn Amina, det vil si at de inkluderer for eksempel press, kjefting og mas i kategorien *tvang*. Men samtlige ser ut til å mene at makt er det samme som tvang, og fritt valg fravær av tvang.

Et annet gjennomgående trekk er at jentene betrakter makt som noe ytre, som synlige handlinger eller hørbar tale. Kadra forteller for eksempel at hun en stund løy til mora si om at hun brukte hijaben hele skoledagen, selv om den lå i sekken. Likevel mener hun at hijaben var hennes eget valg:

*Jeg så jo at hun var glad for at jeg gikk med det, så jeg ville ikke liksom knuse henne, jeg ville ikke at hun skulle bli lei seg og sånn. Det var ikke det at hun kjefta på meg, det er jo ikke tvang, det er et valg du gjør selv. Men jeg ville ikke at mamma skulle bli lei seg ... det var derfor (ler). Jeg tenker mye på moren min, at hun skal ha det bra og sånn. Ikke bli lei seg. (Kadra)*

Der ingenting blir sagt eller gjort, er makten fraværende, og autonomien er total og valget fritt. At Kadra tar hensyn til moras følelser og ønsker, handler om Kadras egne prioriteringer, ikke om moras makt over henne.

Hakima, som selv har valgt å slutte med hijab etter flere år, til tross for at hun visste at hun i likhet med Kadra fryktet at det ville såre foreldrene, skiller seg ut med denne problematiseringen av et strengt ytre maktbegrep:

*Jeg vil ikke si at det er mange som blir direkte tvunget, det tror jeg ikke det er. Men det er sikkert noen som blir ganske presset. Jeg mener, det kan jo være like ille, det at du vet at du har forventninger på deg, og at hvis du ikke gjør det som blir forventet som kommer folk til å blir skuffa. Jeg ser det jo rundt meg. (Hakima)*

I prinsippet regner altså Hakima forventninger og press av denne typen som en form for maktutøvelse. Hun peker også på at makt kan være usynlig og uuttalt, den ligger i forventningene og i ens egen trang til å innfri disse. Hakimas maktforståelse åpner for at makten kan være internalisert, og virke uten eksplisitte normer, klare kommandoer eller tvang.

Likevel får hun seg ikke til å karakterisere sin egen hijabbruk som noe annet enn et fritt valg:

*Jeg kan jo ikke si at jeg følte meg presset når foreldrene mine aldri sa noe til meg om det. Vi snakka jo aldri om det. Men jeg følte jo veldig på meg at de ville bli skuffet hvis jeg slutta å gå med sjal. (Hakima)*

I analysen av sin egen situasjon bruker Hakima plutselig et smalt maktbegrep der makten i hennes egen relasjon til foreldrene faller utenom. Hakima illustrerer her til fulle den gjennomgående motviljen mot eller manglende evnen å forstå seg selv som dominert part i en maktrelasjon, nesten uansett omstendigheter. Definisjonen av tvang snevres inn, slik at egne erfaringer havner i kategorien fritt valg.

Jamila, som overhodet ikke tok del i beslutningen om at hun skulle begynne med hijab som liten jente, er et annet eksempel på det samme. Hun er kritisk til foreldre som fortsetter å oppfordre døtrene sine til å bruke hijab etter at de har sagt nei, og

mener dette må betraktes som en form for tvang. Men hun går bort fra dette når hun vurderer sin egne erfaringer:

*Nei, jeg ble ikke tvunget til det. Ingen tvang på meg klærne. Jeg ble jo pressa litt. Men ikke så mye. Jeg valgte selv å gå med sjal. (Jamila)*

Fra å regne systematisk mas som tvang, går Jamila her over til å snevre definisjonen av tvang ytterligere inn, til en mekanisk prosess: Så lenge hun selv var den som satte sløret på eget hode, må det betraktes som hennes eget valg.

Tvang blir altså forbeholdt en prosess der den som blir tvunget er et rent objekt, uten noen subjektivitet eller vilje knyttet til hijaben; Hun setter den ikke en gang på eget hode. Ettersom Jamila var et handlende subjekt i den forstand at hun var den som tok på hijaben, hadde hun et valg og ble ikke tvunget.

### **6.1.3 “Et blikk fullt av hat” – autonomi, verdighet og krenkelse**

Hva forteller diskursene om tvang og fritt valg oss om de sosiale prosessene og maktmekanismene som influerer på hijabbruken hos jentene? Ikke stort, mistenker jeg. Måten jentene snakker om og legitimerer foreldrenes makt i andre sammenhenger (tema for kapittel 7), gjør meg nokså overbevist om at insisteringen på autonomi i forbindelse med hijaben forteller mer om anklagen den ser ut til å være svar på, enn den gjør om jentenes reelle autonomi.

Hvorfor er det så viktig for jentene å tilpasse diskursen slik at deres egen hijabbruk framstår som et fritt valg? En av jentene gir følgende forklaring:

*Jenta: Det er jo mange som liksom må gå med det [hijab], for eksempel [en venninne]. Hun måtte gå med det da hun bodde hjemme hos faren sin. Men nå gjør hun ikke det lenger, så da må hun ikke. Men da hun bodde hjemme så hendte det at hun lot som om hun gikk med det, men hadde det i sekken og sånn. Jeg tror det er ganske mange som har det sånn. Mange sier at ”jeg vil”, men egentlig gjør de det fordi de må. Men de vil ikke innrømme at det er foreldrene som bestemmer det.*

*K: Hvorfor vil de ikke innrømme at foreldrene bestemmer det?*

*J: Jeg vet ikke, jeg... De synes vel det er flaut på en måte...*

Ikke å være autonom, å bli bestemt over er ”flaut”, foraktfullt. Å unngå å bli mistenkt for å ikke være autonom nok er så viktig at enkelte lyver om maktforholdene de lever under, skal vi tro denne jenta. Kanskje snakker hun også om seg selv her. Mens hun overfor meg hevder at foreldrene ikke bryr seg om hennes hijabbruk i det hele tatt, forteller venninnene hennes en helt annen historie. De sier at foreldrene har beordret henne til å bruke hijab, men at jenta lyver systematisk om disse forholdene, fordi hun skammer seg over dem. Jeg er imidlertid ikke overbevist om at venninnene heller snakker sant. På tidspunktet de forteller meg at jenta lyver har de nylig hatt et bittert brudd med henne og kunne dermed tenkes å ha interesse av å stille henne i et dårlig lys overfor meg. Enten det er jenta som skryter på seg autonomi eller venninnene som fratar henne den for å hevne seg, illustrerer eksempelet den nære koblingen mellom autonomi og verdighet.

Følgende harmdirrende utsagn fra Fatima forteller det samme:

*De ser på deg som om du er underkua, liksom. At du ikke får bestemme selv og... Det er mange som tror at man ikke kan gjøre ting når de ser sjalet og ser at du er muslim. At du ikke får dra på leirskole, være ute lenger enn klokka ni eller sånn. Altså, det er ikke som andre tror. Jeg får lov til å gjøre alt jeg vil. Det er ikke noe som stopper meg, altså, det at jeg er muslim er ikke et hinder for meg. Jeg lar ikke foreldrene mine bestemme over meg. (Fatima)*

Fatima oppfatter majoritetens anklage som svært alvorlig: Ikke bare er hun mistenkt for ikke å ha valgt hijaben, hun føler seg også generelt stigmatisert: ”Du velger ikke selv, du har ikke frihet, du kan ikke være med på det vi gjør, du er ikke en av oss.”

Fatimas svar på anklagen forteller trolig mye om premissene hun oppfatter at ligger i den. Hennes forsvar er at hun har total individuell frihet (”får lov til å gjøre alt jeg vil”) og at hun krever fullstendig autonomi (”lar ikke foreldrene bestemme”). Hijaben er et bevis på hennes autonomi og uavhengighet, argumenterer hun:

*Ja, altså, hvis jeg hadde brydd meg om hva andre mener, faren min og sånn, så tror jeg nok ikke at jeg hadde begynt med hijab. (Fatima)*

At hun bruker hijab mot farens vilje, er et legitimerende argument; det viser at Fatima ikke gikk på akkord med egne ønsker for å ta hensyn til farens følelser. Hun er ”tro

mot seg selv”, som en ekte moderne individualist (Taylor 1989). Fatimas praksis og diskurser i andre sammenhenger gir god grunn til å tvile på at hun er så mye av en individualist som hun framstiller seg her. For eksempel har hun fortalt meg at farens manglende støtte såret og plagde henne, og at konsensus med foreldrene generelt er veldig viktig for henne. Jeg mistenker at hun svarer på denne måten fordi det er den eneste måten hun opplever at hun virkelig kan legitimere både hijaben og seg selv som muslimsk kvinne, og unnsnippe en maktdiskurs hun føler reduserer henne og fratar henne verdighet. Anklagens premisser er enten-eller, tvang eller fritt valg, total avmakt eller total autonomi, rent objekt eller rent subjekt. Å bli definert ut fra første halvdel i denne rekken av opposisjoner, oppleves sterkt krenkende:

*Det at folk bare ser på deg, og gir deg et kjemperart blikk, liksom... Det er fullt av hat, liksom. (Fatima)*

Fatimas sterke ord forteller noe om de sterke følelsene det å bli definert som et avmektig objekt framkaller. Hva er det egentlig som står på spill?

## 6.2 Majoritetens anklage som konstruksjon av “de andre”

Majoritetens anklage ser ikke ut til å være egnet til å bringe fram svar på det den pretenderer å spørre om: Er hijabpraksisen omgitt av tilstrekkelig individuell autonomi eller må den betraktes som en form for patriarkalsk tvang? Det er ikke til å undres over at det er vanskelig å finne svar. Spørsmålet gjør kompliserte moralfilosofiske avklaringer nødvendige. For hva vil det si at et valg er fritt eller autonomt? Hvor mye frihet må valget være omgitt av for at det skal være tilstrekkelig autonomt? Hvem skal gjøre disse vurderingene, individet selv eller noen andre, for eksempel staten? (se for eksempel Narayan 2002 for diskusjon av disse og tilliggende problemstillinger). I spørsmålet ”Ble du tvunget eller valgte du selv?” gjøres ingen slike avklaringer.

### 6.2.1 Orientalisme møter individualisme

Men kanskje handler majoritetens anklage ikke først og fremst om å få klarhet i prosessene bak hijabbruken? Kanskje kan anklagen mot hijaben snarere tolkes som et eksempel på noe jeg var inne på i innledningskapittelet, at muslimske kvinners frihet og autonomi, eller mangel på sådan, står sentralt i majoritetens konstruksjon av skillet mellom ”oss” og ”dem”, der ”vi” framstår som moralsk overlegne (Gullestad 2002; Thorbjørnsrud 2003). Der ”vi” står for moderne individualisme, er autonome og likestilte subjekter, er ”de” undertrykte objekter. Ifølge Narayan (2002) dukker denne forestillingen, om kvinner som ”fanger av patriarkatet”, som blir offer for patriarkalsk undertrykking helt og holdent mot sin vilje, særlig opp når kulturelle praksiser av typen slør diskuteres. Thorbjørnsrud peker på hvordan konstruksjonen tar form av en slags medlidenhet, en bekymring for muslimske kvinners ve og vel; som hun kaller ”tårer for den muslimske Askepott” (Thorbjørnsrud 2003, min oversettelse) ”Tårene” forkler at diskursen er uttrykk for makt, ifølge Thorbjørnsrud.

### 6.2.2 Er ”vi” autonome individualister?

Når hijabpraksisens legitimitet blir knyttet til den individuelle autonomien i beslutningen, gjøres individualismen til moralsk målestokk: Individet har krav på autonomi og innskrenking av denne er illegitimt. Men det er også illegitimt, eller uverdig, å være et individ uten autonomi.

For å unngå å bli definert som ”de andre”, som et objekt uten verdighet, må jentene altså bevise at de er like gode individualister som ”oss”. Men hvor individualistiske er egentlig ”vi”? Som diskutert i kapittel 2, mener samfunnsteoretikere at forestillingen om det frie individet mer av en folkelig forestilling enn en presis beskrivelse av individets sosialitet i moderne samfunn. Folk er langt mindre frie enn de tror. Individualismen er mer ideal enn realitet.

Anklagen kan dermed sies å være uttrykk for en ”komparativ glipp” (Jacobsen og Gressgård 2002; Borchgrevink 2003) der ”våre” idealer settes opp mot ”deres” virkelighet”. Hijabjentenes faktiske autonomi blir sammenlignet med ”vår” forestilte



autonomi. Men også den normative individualismen kan tenkes å ha noen innebygde forbehold, som forsvinner når den skal brukes til å konstruere skillet mellom ”oss” og ”dem”. For er alle moderne individer like autonome? Feministiske teoretikere har pekt på hvordan den tilsynelatende universelle diskursen om det moderne individet i virkeligheten er sterkt kjønnnet (Nielsen og Rudberg 1994; Björk 1999; Gressgård 2005). Det autonome, rasjonelle subjektet er mannlig (og borgerlig). Gressgård (2005) beskriver diskursens kjønnethet som en ambivalens i den vestlige konstruksjonen av kvinnen; på den ene sida er hun et moderne menneske, som forventes å være like ubunden, eller autonom, som mannen. På den andre sida representerer hun en mangel i forhold til mannen, som knytter henne til det immanente, blant annet til relasjoner med andre mennesker. Kvinner er ikke forventet å være helt autonome rasjonelle aktører. En for stor grad av autonomi kan faktisk sies å være et brudd med femininiteten (Nielsen og Rudberg 1994).

Den komparative glippen kan dermed tenkes å innebære at jentene, for å unnsnippe å bli gjort til ”de andre”, må føre bevis for at de er like autonome som det mektigste og mest autonome moderne mennesket, den borgerlige mannen. Fatimas forsikring om at hun blåser i farens følelser illustrerer dette godt; omsorg for andre og ønsket om å tilfredsstille er feminine trekk som vanligvis har positive fortegn. Hos henne som muslimsk minoritetsjente er det suspekt; det tyder på at hun er undertrykt.

### **6.2.3 ”Dem” som objekter – et kunstig skille mellom makt og subjektivitet**

Det knytter seg altså relativt store problemer til premissene på ”oss”-sida når autonomi brukes til å konstruere skillet mellom ”oss” og ”dem” i majoritetens maktdiskurs. Men også til ”dem”-sida ser det ut til å ligge noen problematiske forutsetninger, som er med på å gjøre opposisjonen både meningsløs og krenkende.

Diskursen som knytter tvang til ”dem” og fritt valg til ”oss” bærer i seg en antakelse om at det er gjennom tvang makten utøves hos ”dem”. Jentenes forsvar, slik jeg analyserer dem ovenfor, illustrerer imidlertid Bourdieus (2000) argument om at legitimert dominans kjennetegnes av at den er miskjent. De opplever ikke at de blir

utsatt for illegitim makt. Ettersom den dominertes samtykke er en del av maktutøvelsen, blir det meningsløst å snakke om både frivillighet og tvang.

Begrepet tvang forstås av jentene, som jeg var inne på ovenfor, som en prosess der all subjektivitet er utelukket. Som jeg diskuterer på et teoretisk plan i kapittel 2, og viser gjennom analysen i kapittel 5, kan handling både være sterkt strukturert av makt og subjektivt motivert på samme tid. Internaliseringen av kulturelle modeller, som kobler den individuelle motivasjonen til kollektivet og patriarkalske maktstrukturer oppleves ikke nødvendigvis som makt, og i hvert fall ikke som tvang. Dermed framstår ikke kombinasjonen av å handle i tråd med de patriarkalske maktstrukturene og samtidig hevde sin autonomi nødvendigvis som et paradoks. Dette vil jeg komme tilbake til i neste kapittel.

Men til og med i de tilfellene hvor det er snakk om en form for tvang, unnlater majoritetens anklage å avdekke den. All den tid menneskelig verdighet knyttes til frihet og autonomi, og det å være den underordnede part i en dominansforhold dermed regnes som illegitimt og degraderende, kan den dominerte tenkes å ha interesse av at maktforholdet usynliggjøres så mye som mulig. Den individualistiske diskursen, som framholder autonomiens moralske overlegenhet, kan dermed paradoksalt nok bidra til at også erkjente maktforhold legitimeres gjennom usynliggjøring.

## 6.3 Undertrykt uansett? – den umulige anklagen

### 6.3.1 Fatimas kamp

*Det var i tiende, da, at ... jeg gikk ikke med slør, men jeg begynte å bli sterkere og sterkere i troen... Og det var et skikkelig problem for læreren min. De hadde lagt opplegget for svømmingen, og læreren sa at alle må svømme. Vi spurte om det var jenter og gutter sammen, og da sa de ja. Da sa vi at da vil ikke vi svømme. Men læreren bare sa at, det var klasseforstanderen min da, at dere må svømme uansett, og hvis dere ikke svømmer så går dere ned en karakter i gym og sånn. Da pressa vi veldig mye på og sa at... men vi ville ikke blande inn foreldrene våre heller, for det er ikke så bra at foreldrene snakker for barna sine når det kommer sånne saker... For hvis vi hadde gjort det så regna vi med at lærerne ville tenkt at det er foreldrene som snakker for barna og det er ikke barna som får bestemme. Så vi pressa på og sa at det er sånn religionen vår er og det står i Koranen. (...) Men hun læreren min sa bare at "hvorfør tror dere at dere er så spesielle" og sånn. Vi sa: "Men det er sånn religionen vår er og kan dere ikke ta hensyn til det?" Da sa hun: "Men hvis alle skal ta hensyn til dere, hvem skal da ta hensyn til de norske?" Altså, de kristne. Læreren sa: "Kan dere ikke bare svømme, hva er det som er så galt med det?" "Ja men", var det en som sa, "de kan se på oss og sånn, vi vil ikke vise oss frem". Da sa læreren: "Tror dere virkelig at gutter ser på dere?" Da skjønte vi at det ikke hjalp. Så da sendte vi et brev til skoleetaten om hva som var problemet. At vi ble trua med å gå ned i gymkarakter og at vi ville følge religionen vår og sånn. Vi skrev at vi var tretten jenter. Det var dagen før, da, dagen før svømminga. Så gikk vi samtidig til undervisningsinspektøren. Og han var kjempesnill, og jeg hadde gått der i ti år, så jeg følte at han kunne hjelpe oss. Og så fortalte vi det samme til han, og da sa han at "er det religionen deres så må dere få la være å svømme blant gutter" og sånn. Han var ganske forståelsesfull. (...) Og da vi kom på skolen neste skoledag så kommer læreren rasende inn og slenger fra seg papirene og så ser hun veldig strengt på meg. Og så sa hun: "Det blir ikke noe av svømminga og det kan dere takke disse jentene for!" Og så sa hun at det var noen som hadde sendt mail til skolesjefen uten å ha sendt kopi til dem, til lærerne. (...) Og så kom hun med en gang til meg og sa at jeg vil ha navn på disse tretten jentene. For hun skjønte at det var jeg som tar veldig tungt på sånne ting. (Fatima)*

Det er ikke avmakt som først og fremst preger denne historien. Tvert imot, Fatima og de andre jentenes kamp forteller om handlekraft og taktisk teft; ikke bare finner jentene en effektiv kanal der de kan øve påvirkning på riktig beslutningsnivå, de

forstår også betydningen av å ligge unna en kanskje mer nærliggende strategi; å sette foreldre på saken. Strategien er effektiv, jentene får det som de vil, og sånn sett får episoden en lykkelig slutt for Fatimas del. Men parallelt med suksesshistorien forteller hun en sår historie om å bli avvist.

### 6.3.2 "Hun liker nok ikke muslimer så godt..."

Læreren som ville tvinge gjennom felles svømmeundervisning for gutter og jenter, har i utgangspunktet Fatima som en av sine favorittelever. Fatima beskriver forholdet som "personlig". Men parallelt med Fatimas religiøse vending i løpet av siste år på ungdomsskolen, uttrykker læreren en stigende grad av skuffelse over henne, som kulminerer den dagen Fatima kommer med hijab. "Jeg trodde ikke du var en sånn", sier læreren. Fatima har en klar teori om hvorfor læreren ender opp med å avvise henne:

*F: Jeg tror det var det at hun aldri egentlig har likt muslimer så godt. Hun liker bare sånn kulturen og sånn. Hun liker maten, hun liker klærne. Altså, det er mange som gjør det. Men når det kommer til religion, så tar de sterk avstand. Men hun er veldig sånn power to the people, liksom. Hun mener liksom at muslimske jenter må kvitte seg med all den fundamentalismen og makten til andre menn, liksom.*

*K: Hva tenker du om det?*

*F: (Nøler litt) Okei ... jeg tenker at hun har misforstått helt. At man kanskje burde informere seg litt mer før man går løs på folk sånn.*

At en lærer med venstreorienterte og feministiske sympatier velger seg Fatima som favorittelev, overrasker meg overhodet ikke. Hun framstår som en intelligent, sterk og selvstendig ung kvinne med høye ambisjoner og klare krav. Hun snakker veldig godt norsk og gir inntrykk av å forstå og beherske det moderne norske samfunnet. På mange måter er hun en av "oss". Fatima gir håp om "power to people", om rettferdig opprør.

Men når Fatimas opprør retter seg mot en maktrelasjon som kanskje oppleves som mer knugende enn "fundamentalismen", nemlig majoritetssamfunnets diskriminering, snur tilsynelatende lærerens oppfatning av henne: Da er hun "en sånn", en

”underkua”, et offer for religiøs fundamentalisme og menns makt. Hun blir ”de andre”. Selv når hun viser usedvanlig handlekraft og vilje til å kjempe for egne krav, opplever Fatima å bli forstått som undertrykt og avmektig. At hijaben kanskje er et uttrykk for motstand mot integrering på majoritetens premisser, en form for opprør, ser ikke ut til å falle læreren inn. Hun ser tilsynelatende bare knefall for patriarkatet.

Min tolkning er at lærerens frigjøringsdiskurs til syvende og sist ikke handler om ”power to the people”, men om hennes egne verdier og mål. Som moralsk overlegen majoritet tviholder hun på retten til å få definere hva som gjør en til et autonomt subjekt og hva som kjennetegner et undertrykt objekt. Som Thorbjørnsrud bemerker: Mye tyder på at majoriteten ikke kan gå med på at muslimske kvinner kan ta frie valg, med mindre de velger akkurat det samme som ”oss” (Thorbjørnsrud 2004b).

### **6.3.3 Når redningstokt blir utstøtelse**

Ved siden av å vise hvor lite rommet for å definere seg selv som et handlende subjekt, og egne mål som legitime, kan være i møte med en moralsk arroganse i majoritetssamfunnet, kan Fatimas historie i grunnen illustrere flere av de sentrale poengene så langt i denne oppgaven; den sterke internaliseringen av modellene for respektabel femininitet og det subjektive i trangen til å forfølge dette målet, majoritetens anklage mot hijaben og mot muslimske kvinner og krenkelsen som potensielt ligger i denne.

Men den forteller også noe om at antatt gode intensjoner ikke nødvendigvis gir gode resultater. Fatimas negative reaksjon på lærerens ønske om å frigjøre henne er kanskje ikke så overraskende. Tilsvarende reaksjoner på feministisk begrunnede redningstokter overfor minoritetskvinner eller ikke-vestlige kvinner er beskrevet og begrunnet av en rekke framtrepende såkalte postkoloniale feminister (Narayan 1997; Hill Collins 2000; Hooks 2000). Når kvinner bare blir kvinner og andre maktrelasjoner, som den mellom Vesten og ”resten” eller som i dette tilfellet, mellom majoritet og minoritet blir ignorert eller betraktet som irrelevante, er diskursen nødt til å bli paternalistisk.

Det som imidlertid gjør mest inntrykk på meg, er sårheten Fatima uttrykker over å bli gjort til ”de andre” og dermed utstøtt fra et fellesskap hun faktisk gjerne vil ta del i. Fatima ønsker seg lærerens anerkjennelse og aksept, men får den bare på betingelser hun ikke kan gå med på; hun må velge mellom ”oss” og ”dem”, mellom ”fri” eller ”muslimsk”. Læreren opplever kanskje at hun tar avstand fra kvinneundertrykkende religion og ideologi, og sånn sett tar Fatimas parti. Fatima på sin side opplever at det er *hun* som blir avvist.

Fatima regner Norge som sitt hjemland og seg selv som norsk. Det norske samfunnet byr på muligheter som hun er sterkt motivert for; hun vil studere, bli jurist og få seg jobb, ha en karriere og tjene penger. Samtidig vil hun være en god muslimsk kvinne, følge religionen og bruke hijab. Planen innebærer å overskride noen fundamentale diskursive skiller; ”oss”/”dem”, ”frigjort”/”undertrykt”, moderne/amoderne. Disse overskridelsen får prosjektet til å framstå som paradoksalt og uakseptabelt for mange, både i majoriteten og minoriteten.

#### 6.3.4 Modernitetens doble kjønnsdiskurs

Men kanskje er paradokset ikke så mye knyttet til Fatimas spesielle prosjekt som til den moderniteten hun ønsker å tre inn i? For som jeg tidligere har vært inne på; kvinners plass i det moderne er en uavklart affære. Ifølge Solheim oppstår moderniteten

*gjennom et avgjørende brudd med tradisjonelle patriarkalske organisasjonsprinsipper – samtidig som patriarkalske ideer tildels videreføres på nye måter. Det patriarkalske kjønnsparadigmet danner derfor en grunnleggende – og samtidig paradoksalt – symbolsk kontekst for moderniteten (Solheim 1998:89-90).*

Dette gir seg for eksempel utslag i det Borchgrevink (i Solheim 1998) beskriver som ”modernitetens doble diskurs om mennesket”: På den ene sida er alle mennesker grunnleggende like, med de samme rettigheter og plikter. På den andre sida er kjønnene helt og absolutt forskjellige, hierarkisk rangert med mannen over og kvinnen under.

Gressgård (2005) knytter majoritetens skepsis til muslimske slør til nettopp denne dobbeltheten. I det moderne blir konflikten mellom det egalitære og det hierarkiske tonet ned, gjennom å la det hierarkiske elementet være langt mindre uttalt enn det egalitære. Kvinnen underordning er henvist til det private, individuelle og symbolske. Den muslimske kvinnen med slør holder ikke det hierarkiske elementet tilstrekkelig på avstand, hevder Gressgård, og framstår dermed som en provoserende parodi på den vestlige konstruksjonen.

Problemet kan altså tenkes ikke å være at Fatima vil kombinere amoderne kvinnelighet med moderne deltakelse i det offentlige, men at hun bærer trekk av feil amoderne kvinnelighet, ”de andres”.

## 6.4 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg diskutert hvordan jentene snakker om makt og autonomi i forbindelse med hijaben. Jeg har koblet jentenes tendens til å snakke om disse temaene i termer av ”tvang” og ”fritt valg” til det jeg kaller majoritetens anklage mot hijaben; at den er påtvunget, noe som igjen impliserer at hun som bærer den er uten tilstrekkelig autonomi. Denne anklagen har jeg satt i sammenheng med en overgripende orientalistisk diskurs om muslimske kvinner i det norske majoritetssamfunnet, der deres antatte manglende autonomi utgjør et vesentlig element i skillet mellom ”oss” og ”dem”. Jeg har vist hvordan dette skillet konstrueres gjennom en komparativ glipp, der et uproblematisert ideal i majoritetsbefolkningen gjøres til målestokk for muslimske kvinners autonomi eller mangel på sådan. Jeg har også vist at diskursen baserer seg på en urealistisk forestilling om patriarkalsk maktbruk og manglende subjektivitet hos muslimske kvinner, som ikke gjenfinnes i jentenes egne framstillinger. Opposisjonen tvang/fritt valg er i liten grad egnet til å beskrive de sosiale prosessene og maktmekanismene som influerer på hijabbruken. Dette siste poenget illustrerer praksisteoriens vektlegging av makten som internalisert og ikke ytre.

En avsluttende historie om konfrontasjon med majoritetens anklage illustrerer hvordan premissene i denne gjør det mulig å redusere selv motstandsstrategier til uttrykk for avmakt og undertrykking. I forlengelsen av det samme eksempelet relaterer jeg denne diskursen til det grunnleggende paradokset i modernitetens konstruksjon av kjønn.



## 7. “De vil jo det beste for meg” - makt og motstand i familien

I forrige kapittel tok jeg for meg opposisjonen tvang-/fritt valg knyttet til hijaben, som jeg argumenterte for at *ikke* fanger hvordan jentene tenker om makt og individuell autonomi i egne liv. Samtidig argumenterte jeg kort for at maktforholdene i jentenes liv, i likhet med de fleste maktrelasjoner (Bourdieu 2000), er internalisert og legitimert, slik at tvang og frivillighet blir meningsløse kategorier. Dette argumentet vil jeg utdype i dette kapitlet, som tar for seg noen fortellinger om den mest sentrale maktrelasjonen i jentenes liv – forholdet til foreldrene<sup>28</sup>. Først vil jeg diskutere meg jentenes fortellinger om forholdet mellom individuell frihet og makt i familiene, deretter vil jeg ta for meg tre fortellinger om motstand.

### 7.1 “Vi krangler aldri” – legitimert og internalisert makt

#### 7.1.1 En perfekt tilmålt mengde frihet

*Frihet er viktig for at du skal ha det godt og... at du får lov til å være med venner og at du ikke bare må være hjemme hele tida, for eksempel. Du må få lov til å gå ut og bli kjent med andre og bli kjent med verden. Du må få lov til å ha det godt, gjøre ting. (Nadia)*

Nadia hevder her at individuell frihet er sentralt for et menneskes velferd. Samtidig forteller hun at foreldrene setter nokså strenge grenser for hennes egen frihet. Nadia

---

<sup>28</sup> Ettersom informantene er tenåringer, ugifte og bare to av dem er over myndighetsalder, er det ikke overraskende at det er relasjonen til foreldrene eller andre foresatte som står sentralt når de snakker om autonomi i eget liv. Våre samtaler om temaet var derfor stort sett begrenset til denne relasjonen. De foresatte var i seks tilfeller begge foreldrene, i to tilfeller bare mor og i to tilfeller eldre søsken. Jeg bruker for enkelhets skyld ”foreldre” som fellesbetegnelse i generelle beskrivelser. Jentene som bor med begge foreldrene refererer i stor grad til dem som enhet. Maktrelasjonen mellom mor og far blir i liten grad tematisert. Hos noen jenter er det særlig mor som framstår som grensesetter og oppdrager, hos andre far. Eventuelle andre personlige maktrelasjoner i jentenes privatliv, som for eksempel andre slektninger, venner eller lærere ble i liten grad berørt. Wikan (2002) og Lien (2003) påpeker begge at også brødres makt har mye å si i en del minoritetsjenters liv. Ingen av mine informanter tok opp forholdet til brødre i sammenheng med mine spørsmål om individuell frihet. I flere tilfeller er den åpenbare årsaken at de ikke har brødre, at brødrene er mye yngre eller ikke bor i samme land eller by.

blir en tanke irritert når jeg spør om hun noen gang krangler med foreldrene om disse grensene, ”sånn som ungdom gjerne gjør”:

*Nei, vi pleier ikke å ha sånne diskusjoner om hvorfor får jeg ikke lov til det og det. Det er ikke noe jeg ikke får lov til som jeg vil gjøre. Jeg synes jeg får lov til alt, og etter hvert som jeg blir eldre så får jeg lov til mer.*

Nadia vektlegger sitt interesse- og verdifelleskap med foreldrene og sin store tiltro til deres vurderinger. Hun synes ikke de er for strenge mot henne. Tvert imot er hun stolt og glad over at de gir henne det hun oppfatter som mye frihet og tillit:

*Altså, det er mange som ikke får lov til å være ute til ti om kvelden... og som ikke får lov til å gå med bukser eller korte gensere og... eller sminke seg. Det er mange som ikke får lov til det. Så jeg synes ikke jeg har det noe strengt. Jeg har det ganske fritt egentlig. (Nadia)*

Gjennom å sammenligne seg med muslimske jenter som har det strengere enn henne, framstår Nadia som relativt autonom. En sammenligning med jenter som har betydelig mindre strenge grenser, for eksempel de etnisk norske jentene på skolen, synes hun ikke er relevant:

*Når jeg ser på de norske jentene som gjør ting jeg ikke kan gjøre, så tenker jeg at det er helt normalt, at det er helt vanlig at de skal gjøre det og at de kan gjøre det. (...) At vi er forskjellige, og at det er helt normalt. Så jeg skulle ikke ønske jeg var mer lik de norske jentene. (Nadia)*

Sammenligningen med de norske jentene får ikke Nadia til å spørsmålsstille det hun oppfatter som ”normalt”; at en muslimsk jente er noe annet enn en norsk jente.

Nadias kulturelle modeller for femininitet, som gjør henne forskjellig fra de norske jentene, deler hun med familien. Strukturene som begrenser hennes individuelle frihet oppleves ikke som påtvungne regler fra foreldrene, men som felles verdier og felles identitet, som hun også deler med alle sine venninner og deres familier. Makten er internalisert og naturliggjort i habitus, og dermed legitimert.

Nadia mener altså at foreldrene gir henne en perfekt tilmålt mengde frihet, ikke for mye og ikke for lite. Hun får lov til å gjøre alt hun har lyst til, og det hun ikke får lov til er ting hun uansett ikke kunne tenke seg å gjøre. At egne ønsker er helt

sammenfallende med foreldrenes og at det derfor aldri oppstår konflikter, er en ganske vanlig framstilling.

Kadra forteller at hun og foreldrene er så enige at diskusjon er helt overflødig:

*K: Jeg har ikke noen spesiell regler, for foreldrene mine vet at jeg ikke gjør noe dumt. De har veldig stor tillit til meg. Jeg behøver ikke å be om lov til å gå ut, jeg sier bare: jeg går ut en liten tur.*

*Kristin: Hvorfor har de så stor tillit til deg, tror du?*

*K: Fordi jeg er mer religiøs enn søsknene mine. De vet at jeg elsker islam. At det er det jeg er opptatt av, mens andre er opptatt av å finne den rette mannen, og sånn.*

Foreldrene kan stole på Kadra, fordi hun har internalisert de samme verdiene som dem. Slik blir åpen maktutøvelse unødvendig. Foreldrene behøver faktisk ikke gi åpent uttrykk for sine forventninger i det hele tatt. En jente klager over at jenter i hennes familie ikke får være ute etter kl 18. Når jeg spør hvem som har bestemt det, svarer hun slik:

*Nei, ingen bestemmer det. Hvis du ikke vet det, hvis noen må fortelle deg hva du skal gjøre, så er du dum. Det er flaut.*

I Kadrass diskurs er det islam som legger premissene. Hos denne jenta er normene unndratt diskurs, og virker først og fremst i kroppen, som praktisk kompetanse hos ethvert individ (Bourdieu 1977). Å mangle kompetansen er å være usosialisert ("dum") og å ignorere eller utfordre normene rammer altså det normbrytende individet. Å omgås jenter som ferdes ute som de vil, har fått denne jenta til å stille spørsmålstegn ved legitimiteten i det som styrer hennes habitus. Men refleksiviteten hjelper ikke stort: Ubehaget og skammen hun vet det vil medføre å bryte normene gjør at hun allikevel ender opp med å innordne seg, uten at noen behøver å gjøre henne oppmerksom på hva som forventes. Gjennom habitus er kroppen alliert med normene (Bourdieu 2000).

"Jeg vil det jo selv, ingen tvinger meg", sier denne jenta om sin underkastelse. Med Bourdieu kan vi forstå det som en illustrasjon på hvordan den symbolske volden virker: Viljen til underkastelse strukturert av makten blir også en legitimering av

makten. Men denne analysen gjenspeiler trolig dårlig jentenes egen opplevelse av sin egen praksis. Moore (1994) understreker at både motstand og underkastelse må betraktes som en form for ”agency”, eller subjektivitet. Mitt sterke inntrykk er at mine informanter opplever det på samme måte; underkastelsen er i bunn og grunn deres eget ønske.

Dette gjør at jentene også lett kan integrere en type individualisme i diskursen som legitimerer foreldrenes makt, slik Nadia gjør, uten å oppleve det som paradoksalt: ”De bestemmer fordi jeg vil at de skal bestemme”.

### **7.1.2 ”Mor-og-far-vet-best”**

Der Nadia hevder at hun nesten alltid er enig med foreldrene sine, innrømmer for eksempel Mona at hun iblant reagerer på moras strenge grensesetting. For eksempel kan mora finne på å ringe henne når hun er ute med venner for å beordre henne hjem. Monas første reaksjon er irritasjon:

*Men på veien hjem så tenker jeg at jeg har ikke lyst til å være ute mer uansett og det er ikke bra for en jente med hijab å være ute nå. (Mona)*

Den umiddelbare opposisjonen til tross, Mona understreker at det ikke egentlig er noen konflikt mellom henne og mora. Når hun får tenkt seg om, innser hun at mora vet bedre enn henne, både hva hun egentlig har lyst til og hva som ”passer seg” for en hijabjente. Mona erkjenner at mora utøver makt, men godtar og verdsetter maktutøvelsen, for det første fordi hun ikke stoler på sin egen evne til å skille mellom rett og galt (jfr Delaney 1987). For det andre ser hun ut til å skille mellom ulike nivåer av egen vilje; det umiddelbare impulsnivået, der hun ofte vil noe annet enn mora, og det ansvarlige nivået, der hun er enig med mora etter å ha tenkt seg om. I praksis ser disse to nivåene ut til å sammenfalle med de motstridende motivasjonene beskrevet i kapittel 5. På et impulsivt plan vil hun ”være ung” (flørte med gutter, være ute), på det ansvarlige nivået vil hun være en skikkelig jente. Det andre nivået er det Mona ender opp med å karakterisere som sin egentlige vilje, dermed blir moras maktutøvelse forstått som en hjelp til å gjennomføre denne.

Nesten alle jentene gir uttrykk for noe av det samme: Mor og far vet best. Det er de som forvalter de felles verdiene, som forstår og fortolker implikasjonene av dem. Det forutsettes at foreldre alltid handler i sine barns beste interesse, og at deres erfaring gjør dem mer kompetente til å vurdere barnas handlingsalternativer enn barna selv. Iblant henvises det til religionen, som er anerkjent som viktig autoritet av begge parter, men det er oftest foreldrene som forvalter den legitime kunnskapen om og fortolkningen av religiøse påbud og forbud. Diskursen framstår som amoderne; tradisjonen (i dette tilfelle religionen) begrunner, og de eldre forvalter fortolkningen av tradisjonen (Giddens 1991; Østerberg 2001). Mor-og-far-vet-best-logikken impliserer i teorien en total oppgivelse av individualiteten. Hvis mor og far alltid gjør bedre vurderinger enn en selv, er egne oppfatninger ikke bare mindreverdige, men til og med bortkastet energi.

Det er imidlertid grunn til å problematisere en slik konklusjon. Jeg finner mange eksempler på at jentene heller enn å respektere foreldrenes autoritet faktisk evaluerer gyldigheten av deres vurderinger opp mot egne kunnskaper eller interesser. Det skjer når det kommer til konflikt, som vi skal se lenger ned. Men det skjer også i mer udramatiske sammenhenger, også når det gjelder religionen. Ett eksempel er de pakistanske jentene som mener at mødrenes slørvariant beror på en feiltolkning av påbudet, og som selv bruker hijaben i tråd med egne vurderinger. Fatimas konfrontasjon med faren i spørsmålet om hijab eller ikke, er et annet.<sup>29</sup>

At mor og far vet best blir dermed ikke så mye av et prinsipp for maktfordeling, som det blir en legitimering å ty til når konflikt og interessekonflikter oppstår og innskrenking av individuell frihet blir nødvendig: "Så langt får du bestemme, men herfra vet vi best". For noen fungerer tanken muligens også som en form for trøst:

---

<sup>29</sup> Disse eksemplene rimer med en tendens beskrevet i flere nyere studier av muslimsk minoritetsungdom i Norge (Jacobsen 2002; Østberg 2003): At den yngre generasjonen forkaster foreldrenes religiøse tradisjon til fordel for det de opplever som "det egentlige islam".

”Jeg fikk det ikke som jeg ville, men det er sikkert like greit, mor og fars løsning er antakelig den beste for meg.”

### 7.1.3 Hvem bestemmer om ti år?

Å legitimere foreldres makt over barn og ungdom er ikke unikt for mine informanter, heller ikke i moderne samfunn, selv om formen mor-og-far-vet-best-diskursen kanskje ikke gir gjenklang hos typiske senmoderne ungdom. Men når opphører dette forholdet? Jeg finner en stor variasjon i hvordan jentene forestiller seg sin individuelle frihet som voksne; fra Amina som mener at foreldrenes autoritet opphører først når en framtidig ektemann overtar den, til Hakima som ser for seg en stor grad av uavhengighet og individuell utfoldelse før hun vil tenke på å gifte seg:

*Kanskje jeg skal studere i utlandet. Jeg tror det er veldig viktig å se noe annet enn det du er vant til, treffe nye mennesker og se helt andre samfunn, liksom. Så det har jeg veldig lyst til. Men det viktigste av alt for meg er at jeg får meg en bra jobb, en bra karriere, liksom. Sånn at jeg kan stå på egne bein før jeg gifter meg og sånn. Ha egen leilighet og alt sånn. Jeg vil ikke gifte meg før jeg har det. Og jeg skal jobbe etter at jeg gifter meg også, selvfølgelig skal jeg det. (Hakima)*

Også i spørsmålet om hvordan ekteskap skal gå til, er det stor variasjon, med Hakima som fnyser når jeg spør om foreldrene vil være involvert i å finne en ektemann til henne på den ene ekstremen, og Aesha, som ikke utelukker at hun vil bli tvangsgiftet på den andre.

### 7.1.4 Et kollektiv til besvær?

Wikan (2002) gir en nokså kritisk framstilling av betydningen av det familiære og kulturelle kollektivet for unge innvandrere, og da særlig jenter. Wikan snakker om en ”fatal grammatisk feil”; første person entall fortrenses av første person flertall. Resultatet av at individet fortrenses til fordel for kollektivet, er at de unge kvinnene frarøves retten til å ta del i samfunnet de lever i, hevder Wikan. Løsningen er å erstatte familiens og kulturens ”vi” med ”jeg”. Slik kan unge innvandrerkvinner få

---

gitt individualitet og likhet ("equality") en sjanse, og unnslippe de undertrykkende og begrensende strukturene fra kollektivet.

På et prinsipielt plan er et oppgjør med et voldelig og undertrykkende kollektiv er ikke vanskelig å støtte. Jeg tror imidlertid de aller fleste av mine informanter ville kjenne seg dårlig igjen i Wikans beskrivelse av "vi"-et. Generelt ser de ikke ut til å oppleve tilslutningen til fellesskapet som noen oppofrelse av individualiteten. Som Bredal (2004) påpeker, en slik opplevelse forutsetter en erkjent interessemotsetning mellom individet og kollektivet, noe som ikke er selvsagt. Utvalg og empiri forklarer nok et stykke på vei forskjellen på Wikans og min analyse; de unge kvinnene hun skriver om er valgt ut fordi de har opplevd spesielt vanskelige og voldelige konflikter med sine kollektiver, noe ingen av mine informanter har, så vidt jeg vet. Konklusjonene som trekkes på basis av Wikans caser kan dermed tenkes å ha mindre relevans for mine informanter.

Men ulikhetene kan også gi grunnlag for teoretisk diskusjon: *Individet* som tas for gitt hos Wikan er som tidligere nevnt ingen universell selvfølge, men knyttet til Vesten og moderniteten. Med basis i Bourdieu og praksisteorien kan man dessuten spørre, helt universelt; hvor går grensene for individet tatt i betraktning at de sosiale relasjonene som styrer, former og begrenser handling og fortolkning er internalisert og oppleves som en del av subjektiviteten? Mine informanternes framstilling av sin relasjon til kollektivet og maktrelasjonene som begrenser deres individuelle frihet illustrerer at dette spørsmålet ikke har noe enkelt svar, og at individualismen ikke umiddelbart gir mening som frigjøringsdiskurs.

Et annet, vidt forskjellig, problem med individualismen som frigjøringsdiskurs er det store ansvaret den legger på individet for å endre sin egen situasjon. Historiene som følger kan tjene som illustrasjon på dette.

## 7.2 Der det er motstand er det makt<sup>30</sup>

*Gåte: En jente var i begravelse. Så gikk hun hjem og drepte lillesøsteren sin. Hvorfor?*

*Svar: Hun var blitt forelsket.*

Denne gåten fikk alle jentene i den såkalte pakistanergjengen til å le hjertelig. Det var bare antropologen som trengte følgende forklaring: Jenta hadde sett en gutt hun likte i den første begravelsen. For å få se ham igjen måtte hun sørge for en ny begravelse gjennom å drepe søstera.

Jeg forstår gåten som en parodi på og latterliggjøring av kjønnssegregasjonssystemet, som innsnevrer kvinners handlingsrom så mye at de må ty til ekstreme og voldelige, og ikke minst ufeminine, midler for å ha muligheten til å forfølge egne mål. Gåten kan også forstås som en historie om motstand og som motstand i seg selv, slik humor på maktens bekostning kan være (Abu-Lughod 1990).

Fortellinger om og eksempler på motstand og strategier som går utenom eller utfordrer makten kommer hos jentene parallelt med diskursene som legitimerer den, som jeg har redegjort for ovenfor. Tilsynelatende står de i konflikt; hvordan kan man både legitimere og slåss mot de samme maktforholdene?

Bourdieu's rammeverk gir lite rom for refleksive motstandsstrategier. Rammene av habitus eller de kulturelle skjemaene vil alltid romme et stort antall alternative responser fra en aktør. Bourdieu kaller dette "regulert improvisasjon". Valget av strategi, som ofte må gjøres spontant, kan forstås som en form for improvisasjon. Men den kan ikke bryte med habitus, det vil si maktstrukturene. All handling, også den som framstår som motstand, er altså til syvende og sist regulert av de hierarkiske maktstrukturene.

Abu-Lughod (1990) legger i likhet med Bourdieu vekt på at motstand i liten grad kan betraktes som noen selvstendig kraft, og langt mindre som makt. Med Foucaults

---

<sup>30</sup> Henspiller på Foucaults spissformulering "Der det er makt er det motstand" (Foucault 1995).



maktbegrep i bunnen, forstår hun motstand som en integrert del av maktrelasjonen den er i opposisjon til, og foreslår først og fremst å studere motstand for å studere maktrelasjoner. Med Abu-Loghod kan jentenes fortellinger om motstand leses som fortellinger om makt, den makten som blir fortiet eller usynliggjort i den øvrige diskursen. I det følgende vil jeg ta for meg tre fortellinger om konflikt og motstand som belyser forskjellige aspekter ved maktrelasjonen mellom jentene og foreldrene deres.

### 7.2.1 Motstand uten å være ulydig – Aeshas giftermål

*Jeg er ikke uenig med foreldrene mine. De vil jo det beste for oss. Så jeg er enig med dem. (Aesha)*

Aesha er en av dem som stadig viser til at foreldrene vet best, og at hun stoler på deres vurderinger og gode hensikter, og derfor stort sett ønsker å gjøre som de sier. I praksis finner Aeshas vilje til lydighet en grense idet hun identifiserer en alvorlig interessemotsetning mellom henne og faren når det gjelder framtidig ekteskap.

Aesha vet at faren har lovt en av Aeshas onkler at enten Aesha eller søstera hennes skal gifte seg med en av hans sønner, som bor i opprinnelseslandet. Ettersom Aeshas eldre søster er løselig lovt bort til en annen fetter, frykter Aesha at det er henne faren har i tankene for giftermål med en av disse fetterne, som alle er en del yngre enn henne. Selv ønsker hun ikke å gifte seg med noen av de aktuelle kandidatene. Aesha har ikke snakket åpent med faren om dette og vet ikke sikkert hvor klare planene er eller hvor bestemt faren er på å gjennomføre dem, men utelukker ikke at hun kan komme til å bli giftet bort mot sin vilje, slik hun forteller at flere kvinner i hennes familie har blitt.

Denne utsikten har satt Aesha i gang med en motstandsstrategi. Hun har innledet et slags kjæresteforhold til den fetteren som "alle" regner med at søstera hennes skal gifte seg med. Også han bor i opprinnelseslandet. De to har jevnlig telefonisk kontakt, og Aesha legger press på fetteren for at han skal melde fra til familien at han vil ha Aesha og ikke søstera hennes. Dette var ment å foregå i skjul for foreldrene, men

Aeshas mor har fått nyss om forholdet via sladder i familien. Mora vet at Aesha vil gifte seg med denne fetteren, og har inndratt bankkortet hennes for å hindre henne i å ringe og slik dempe sladder.

Aeshas plan er altså å legge indirekte press på faren sin gjennom fetteren og muligens også mora. Hun har også alliert seg med søstera, som har erklært at hun ikke vil gifte seg med Aeshas kjæreste. Hun har ikke imidlertid ikke engang snakket med faren sin om saken, langt mindre gjort han oppmerksom på egne ønsker og at de muligens er i strid med hans planer. Slik unngår hun å sette seg opp mot hans autoritet og vise ulydighet. Mora er hun mer fortrolig med, men mora ser ikke ut til å være noen beslutningstaker i denne saken.

Når jeg spør Aesha hva hun tror kommer til å skje, svarer hun at hun tror Gud vil sørge for at faren går med på hennes foretrukne giftermål. Og hvis han ikke gjør det?

*Jeg tror ikke han sier nei. Men hvis han gjør det... (lang pause). Du bekymrer meg (ler). Du får meg til å tenke på vanskelige ting. (Aesha)*

Har faren først sagt nei, ser Aesha ut til å mene at hun har sluppet opp for tilgjengelige måter til å påvirke sin skjebne, uten å sette seg opp mot farens autoritet og dermed utfordre lydighetsdiskursen.

Hvordan Aeshas historie utviklet seg videre, om hun faktisk ble tvangsgiftet, vet jeg dessverre ikke. Uansett forteller historien om et patriarkalsk system der kvinner står i fare for å bli redusert til objekter for sosial og økonomisk utveksling mellom menn (Rubin 1975; Bourdieu 2000). I farens forhandlinger er Aeshas subjektivitet ikke bare underordnet, den er også ekskludert. Hun er ikke blitt spurt, og er informert om prosessen bare gjennom noen få, relativt uklare beskjeder fra faren, og gjennom sladder i familien.

Flere har pekt på hvordan migrasjonssituasjonen gjør giftermål med jenter vokst opp i Norge er et ettertraktet gode for unge menn i opprinnelseskulturen (Wikan 2002, Bredal 2004). Dette er med på å gjøre arrangerte ekteskap til en kompleks og kollektiv prosess der det står mer på spill enn relasjonen mellom barn og foreldre. At

Aesha vet at faren trenger bedre argumenter enn hennes motstand, og at han muligens ikke tar avgjørelsen på egen hånd, kan være forklaringen på at hun ikke velger konfrontasjon med faren som motstandsstrategi. I andre sammenhenger snakker hun for eksempel om bestefarens innflytelse på giftermål i familien, frykten for å bli tvangsgiftet begrunner hun først og fremst med at bestefaren gjorde dette mot sine døtre. Jeg tror imidlertid en mer sannsynlig forklaring er at maktrelasjonen mellom Aesha og faren gjør en åpen motstand utenkelig, også for Aesha. Motstanden ytes gjennom "listighet", gjennom å utnytte mulighetene som ligger i systemet, uten å slutte å underkaste seg (Bourdieu 2000). Skal man dømme etter hvordan Aesha snakker om forholdet til foreldrene ("er ikke uenig med dem"), oppfatter hun heller ikke selv strategien sin som motstand.

### 7.2.2 Motstand gjør vondt – om refleksivitetens utilstrekkelighet

*Jeg er veldig takknemlig for at foreldrene mine viser så stor forståelse for meg og gir meg frihet. Egentlig tror jeg de gjør lurt i det, for jeg føler meg jo veldig forpliktet til å liksom betale tilbake med å være fornuftig og ikke gjøre ting de ikke vil at jeg skal gjøre. Følge deres regler.*

Som de andre jentene beskriver denne jenta en sterk tilknytning til foreldrene sine. Hun føler en intens lojalitet til dem og føler seg forpliktet til innfri deres forventninger ("ikke skuffe dem"). Samtidig bryter hun deres regler på et sentralt punkt: Hun har kjæreste, noe hun er overbevist om at foreldrene ikke ville akseptert dersom de fikk vite om det. Derfor velger hun å holde forholdet skjult for foreldrene, stikk i strid med egne idealer om gjensidig tillit og respekt:

*Kristin: Du sa at du føler at siden foreldrene dine gir deg så mye frihet så må du på en måte følge deres regler til gjengjeld. Men her følger du jo ikke deres regler?*

*Jenta: Nei, jeg gjør jo ikke det... Men jeg føler vel på en måte at det å ha en kjæreste ikke er noe de kan nekte meg. Det er veldig viktig for meg.*

Å leve ut kjærligheten og å bestemme over egen seksualitet er "veldig viktig" for jenta. Samtidig er hun høyst motivert for å være en god datter og å respektere

foreldrene sine. Uenigheten i spørsmålet om å ha kjæreste, endrer ikke på hennes emosjonelle tilknytning til foreldrene. Sagt på en annen måte: Hun elsker dem og føler et sterkt fellesskap med dem, selv om hun ikke tror at de vet best, eller anerkjenner deres rett til å overprøve det hun bestemmer for egen kropp og eget liv (”å ha kjæreste er ikke noe de kan nekte meg”).

Denne historien kan tjene som eksempel på det Strauss (1997) kaller *ambivalens*; motstridende internaliserte kulturelle skjemaer lar seg ikke forene, og konflikten skaper kvaler og inkonsistent praksis. Jenta finner ingen løsning, inntil videre lever hun med ambivalensen og smerten over å måtte lyve for familien sin. Historien kan også illustrere refleksivitetens tilkortkommenhet i møte med internalisering. Jenta har tatt et refleksivt oppgjør med den patriarkalske kontrollen med kvinners seksualitet og praksisen som følger av denne modellen. Det forhindrer henne ikke fra å plages av skyldfølelse over egne handlinger. Kroppens, eller følelsenes, kobling til maktrelasjonen hun diskursivt forkaster, fortsetter å ha innflytelse både på hvordan hun handler og hvordan hun fortolker.

### 7.2.3 Jamila: “Jeg tenker litt annerledes”

*Hvis jeg er skikkelig sint på foreldrene mine og ikke får lov til ting og blir skikkelig irritert, så få jeg lyst til å gå ut uten hijab. Det er bare sånn automatisk. Jeg får bare lyst til ikke å gå med det. Jeg har aldri gjort det. Det er bare sånn hjemme, jeg ligger og tenker på det, og så etter fem minutter så er det over. (Jamila)*

Tidligere har jeg presentert Jamila som den eneste av de intervjuede jentene som i utgangspunktet ikke valgte å bruke hijab. Det er ikke bare i det henseendet Jamila skiller seg ut i materialet. Jamila er nemlig den eneste som ikke framstiller forholdet mellom seg og foreldrene som hovedsaklig godt og kjærlig, og også den som går lengst i *ikke* å legitimere foreldrenes makt over henne.

En symbolsk og sterk, om enn underbevisst (”automatisk”), opposisjon kommer til uttrykk i fantasien om å ta av seg hijaben, som tilsynelatende oppleves som et symbol

på foreldrenes makt over henne. Men Jamila uttrykker også mer eksplisitt kritikk, som her:

*J: Jeg vil egentlig gå med bukser. Det er foreldrene mine som sier at jeg skal gå med det jeg går med det jeg går med. Jeg bruker bukser under, og så sånt sjal oppå.*

*K: Så du går ikke med de klærne du selv har lyst til?*

*J: Nei. Eller, jeg går jo med de jeg vil sånn, men bare bukser og en t-skjorte, det gjør jeg ikke. Jeg vil det noen ganger. Men da går jeg med bukser og så det andre over.*

*K: Så foreldrene dine bestemmer litt hva du skal ha på deg?*

*J: Ja.*

*K: Hva synes du om det?*

*J: Jeg synes ikke det er så bra, jeg. Man må jo få bestemme selv hva man skal ha på seg.*

Selv Jamilas artikulerte kritikk er temmelig forsiktig. Men jeg finner den likevel oppsiktsvekkende, både fordi den er så sjelden i materialet, og fordi motstanden virker så lite inn på Jamilas praksis. Hun anerkjenner ikke foreldrenes rett til å bestemme over klærne hennes, men gjør likevel som de sier. På samme måte retter hun seg etter deres regler for religionsutøvelse og bøyer seg når de nekter henne å gå ut, selv om hun synes de er for strenge.

Jeg blir slått av Jamilas passivitet, både når det gjelder føyeligheten overfor foreldrene og måten hun snakker om sin egen praksis på. Fortellingen er distansert, hun viser lite følelser og engasjement. Når jeg påpeker selvmotsigelser mellom det hun sier og det hun gjør, trekker gjerne hun på skuldrene, smiler litt og sier ”Vet ikke, jeg”.

I dette sitatet, hvor Jamila sammenligner seg med søstera si, antyder hun at hennes subjektivitet utspiller seg et annet ”sted” enn i praksisfeltet:

*J: Hun er ikke sånn som meg i tankegangen. Hun er helt annerledes.*

*K. Hvordan er hun, da?*

*J: Hun er veldig sånn: det foreldrene vil, liksom. Hun er skikkelig sånn som dem, veldig religiøs og sånn. Hun vil reise tilbake til [opprinnelseslandet].*

*K: Hvordan er du forskjellig fra henne?*

*J: Det er bare tankegangen. Jeg vil studere og det vil ikke hun, og hun er veldig religiøs og det er ikke jeg så mye. Hun er liksom mer enig med foreldrene.*

*K: Men du gjør jo også som de sier?*

*J: Ja. Men jeg tenker litt annerledes.*

Sett utenfra er forskjellen på Jamila og søstera liten, de ser like ut og gjør omtrent det samme. Men for Jamila gjør hennes egen tause motstand mot foreldrene en enorm forskjell, det gjør henne ”helt annerledes”.

Ved å distansere seg fra praksisen, den delen av henne foreldrene kontrollerer, og identifisere seg med det hun opplever at hun selv kontrollerer, nemlig ”tankegangen”, beskytter Jamila kanskje en følelse av subjektivitet, selv om hun foreløpig er underlagt foreldrenes vilje.

Jamila håper på mer individuell frihet i framtida. I motsetning til søstera, som skal reise til opprinnelseslandet og gifte seg med en fetter, vil hun studere, få seg en bra jobb og bli ”selvstendig”. Hun antyder at hun vil søke på et studium i en annen by, slik at hun ”må” flytte hjemmefra. Går ikke det, tar hun sikte på å stifte sitt eget hjem når hun gifter seg, helst ikke før hun er rundt 25 år. Hun vil ikke gifte seg med en fetter, en skikk hun karakteriserer som litt ”pervers”. Alt i alt ønsker Jamila seg bort fra storfamiliens kontroll:

*Jeg vil jo helst bo aleine med mannen. I [opprinnelseslandet] så har man alltid sånn skikkelig stor familie. Men jeg vil helst bo aleine (ler). Da kan man gjøre alt man vil, man trenger ikke å bry seg om andre. Om alle de andre i slekta. (Jamila)*

Kanskje er det drømmen om en framtid med mer frihet som gjør at Jamila nøyer seg med å gjøre motstand ”i tankene”, og trekke på skuldrene over paradokset mellom diskurs og praksis. Inntil videre gjør den det kanskje mulig å leve med en situasjon

hvor hun har liten makt over eget liv, og fremdeles oppfatte seg selv som et handlende subjekt.

Disse tre historiene om konflikt og motstand illustrerer noen problemer ved individualisme som frigjøringsdiskurs. Individuell motstand kan ikke alene oppheve den patriarkalske makten, slik Bourdieu (2000) påpeker. Delvis handler dette om internalisering av makt. Men historiene forteller også om en sterk motivasjon for å unngå konfrontasjon med foreldrene og åpen konflikt i familien, som også kan forklares med den følelsesmessige betydningen familien har, som gjør et brudd skremmende og vondt, selv når jentene har tildels store konflikter med familiene.

### 7.3 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg diskutert konteksten valget om å bruke hijab tas i, gjennom å ta for meg jentenes mer generelle diskurser om forholdet til foreldrene og egen individuell frihet. Jeg har vist at mange av jentene framstiller forholdet til foreldrene som kjærlig og konfliktfritt og egen individuell frihet som ”akkurat passe”, og knyttet denne framstillingen til teori om internalisering og legitimering av makt. I den forbindelse har jeg diskutert individualismens relevans som frigjørende diskurs.

Tre historier om motstand gir en annen inngang til å forstå makt i familiene. Den første historien viser hvordan motstand kan foregå uten å utfordre maktens legitimitet. Den andre gir et eksempel på hvordan internalisering av makt gjør at motstand tvinger fram tvil og skyldfølelse hos jenta, til tross for at hun har tatt et diskursivt oppgjør med makten. Den tredje gir et eksempel på motstand i en situasjon der makten bare er delvis internalisert. Alle de tre historiene om motstand illustrerer i tillegg at individuell motstand i liten grad endrer premissene for maktrelasjonen.

## 8. Konklusjon

”Eget valg eller patriarkalsk tvang?” Oppgavens tittel er både en tilsiktet vulgarisering av min egen problemstilling og en variant av det jeg har beskrevet som majoritetens anklage mot hijaben. Som jeg har vist lar ikke dette spørsmålet seg besvare sånn helt uten videre.

Jeg skal for oppsummeringens skyld likevel gjøre et forsøk: Ingen av jentene vil selv si at de har blitt tvunget til å bruke hijab. Snarere framstår den for de fleste av dem som et valg gjort av dem som frie individer i Østerbergs betydning: Den er villet og valgt av dem selv. Hijaben framstår av en rekke grunner som en attraktivt handling, som jentene knytter sterke og positive følelser til, og som på flere måter utvider deres handlingsrom.

Samtidig er mange av de kulturelle modellene som motiverer jentene til å bruke hijaben knyttet til patriarkalsk makt som underordner kvinner. Disse strukturene, som former og begrenser jentenes praksis, er ikke noe de står fritt til å velge eller velge bort. I mange tilfeller er maktstrukturene ikke en gang erkjent, og knapt noe motstand ytes. Forsøk på individuelle opprør viser seg gjerne ineffektive og ikke minst smertefulle.

Svaret på tittelens spørsmål er dermed ”tja” eller ”både og”. Men mest av alt: ”ingen av delene”. Verken ”tvang” og ”fritt valg” fanger inn det komplekse forholdet mellom makt og subjektivitet i mine informanternes hijabpraksis. Det gjør neppe verken jentene eller praksisen unike. Tvang og frivillighet er, som Borudieu (2000) påpeker, uegnede begreper for å forstå og analysere makt i de aller fleste sosiale relasjoner. Opposisjonen impliserer også et skarpt skille mellom makt og subjektivitet som i liten grad gjenspeiler jentenes erfaringer.

Mer enn den avdekker patriarkalsk makt, fungerer opposisjonen tvang/fritt valg som en maktdiskurs i seg selv: Den inngår i majoritetens konstruksjon av muslimske kvinner generelt og hijabkvinner spesielt, som ”de andre”. Gjennom en komparativ



---

glipp gjøres kvinners autonomi til et avgjørende skille mellom ”oss” og ”dem”: de er undertrykt, vi er autonome.

Opposisjonen er altså ikke bare uegnet for akademisk analyse, men også politisk problematisk. Ikke fordi det er galt i seg selv å påpeke eller spørsmålsstille illegitime maktforhold, tvert imot. Men dersom målet er å bekjempe den illegitime makten, i dette tilfellet mannsdominans, har det lite for seg å støte ofrene for denne fra seg med en arrogant og orientalistisk diskurs om at ”deres” underordning er noe helt annet enn ”vår” og at ”de” må lære av ”oss”, eventuelt la seg redde av ”oss”. Felles erfaringer med å leve i en mannsdominert verden er et bedre utgangspunkt, dersom solidaritet er hensikten. Maktens mekanismer, særlig kroppens og følelsenes betydning, er trolig en slik felles erfaring. Det betyr imidlertid ikke at den symbolske dimensjonen, maktens legitimering, er den samme, eller at de samme institusjonene står sentralt i reproduksjonen av makten (Bourdieu 2000).

Og her ligger et godt argument for gjensidig interesse for ”de andres” underordning: Det er lett å få øye på makt man ikke selv har internalisert, derfor framstår ”de andres” dominansrelasjoner så tydelig. Men skal man ta verdien i dette klarsynet på alvor, må man også innse at det går begge veier; ”de andre” har lettere for å se hvordan ”vi” blir undertrykt. Med denne erkjennelsen i bunnen, blir arroganse og paternalisme betydelig vanskeligere øvelser.

Dermed har jeg også funnet noen løsninger på problemene jeg startet hele prosessen med, som feministisk debattant og aktivist. Men innsiktene har også relevans for den feministiske forskningen. For eksempel kunne denne oppgaven gjerne handlet om ”de andres” syn på ”vår” undertrykking. Symptomatisk nok skulle det et feltarbeid og en masteroppgave til før det gikk opp for meg.



## Kildeliste

Abu-Lughod, L. (1990). "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women." American Ethnologist 17(1).

Abu-Lughod, L. (1999). Veiled sentiments: honor og poetry in a Bedouin society. Berkeley, Calif., University of California Press.

Adkins, L. (2004). "Introduction: Feminism, Bourdieu og after". Feminism after Bourdieu. L. Adkins and B. Skeggs. Oxford, Blackwell Publishing: 3-18.

Ahmed, L. (1992). Women og gender in Islam: historical roots of a modern debate. New Haven, Conn., Yale University Press.

Al-Kubaisi, W. (2004). Slør er uniform! Dagbladet, 19. januar

Ambjörnsson, F. (2004). I en klass för sig : genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer. Stockholm, Ordfront.

Asdal, K. og B. Brenna (1998). "Samtaler over tid". Betatt av viten: bruksanvisninger til Donna Haraway. K. Asdal. Oslo, Spartacus: 12-34.

Barth, F. (1966). Models of social organization. London, Royal Anthropological Institute

Barth, F. (1972). "Et samfunn må forstås på sine egne forutsetninger." Forskningsnytt 17(4).

Beck, U. (1992). Risk society: towards a new modernity. London, Sage.

Berg, E. (1989). Koranen. Oslo, Universitetsforlaget.

Björk, N. (1999). Sireners sang: tankar kring modernitet och kön. Stockholm, Wahlström & Widstrand.

Borchgrevink, T. (2002). "Likestilling - det flerkulturelle demokratiets hodepine". Sand i maskineriet : makt og demokrati i det flerkulturelle Norge. G. Brochmann, J. Rogstad, T. Borchgrevink and Makt- og demokratiutredningen 1998-2003. Oslo, Gyldendal akademisk: 146-173.

Borchgrevink, T. (2003). Et ubehag i antropologien. Nære steder, nye rom : utfordringer i antropologiske studier i Norge. M. Rugkåsa and K. T. Thorsen. Oslo, Gyldendal akademisk: 263-291.

---

Borchgrevink, T. og G. Brochmann (2003). "Det generøse forræderi. Individer og kollektiver under velferdsstatens vinger." Tidsskrift for samfunnsforskning 44(1): 85-96.

Bordo, S. (1993). Unbearable weight: feminism, Western culture, og the body. Berkeley, Calif., University of California Press.

Bourdieu, P. (1977). Outline of a theory of practice. Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (2000). Den maskuline dominans. Oslo, Pax.

Bredal, A. (2004). Vi er jo en familie: om arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater. Sosiologisk institutt, Universitetet i Oslo. Doktoravhandling.

Brenner, S. A. (1998). The domestication of desire: women, wealth, og modernity in Java. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Briggs, J., Ed. (1970). Kapluna Daughter. Women in the Field: Anthropological Experiences, Aldine Publishin Comapny.

Butler, J. (1990). Gender trouble: feminism og the subversion of identity. New York, Routledge.

D'Andrade, R. G. (1992). "Schemas og motivation". Human motives og cultural models. C. Strauss, R. G. D'Andrade and Society for Psychological Anthropology . symposium. Cambridge, Cambridge University Press.

Delaney, C. (1987). "Seeds of Honour, Fields of Shame". Honor og shame og the unity of the Mediterranean. D. D. Gilmore. Washington, D.C., Special publication of the American Anthropological Association; 22.

Douglas, M. (2002). Purity og danger: an analysis of the concept of pollution og taboo ; with a new preface by the author. London, Routledge.

Dumont, L. (1980). Homo hierarchicus : the caste system og its implications. Chicago, University of Chicago Press.

El Guindi, F. (1999). Veil: modesty, privacy og resistance. Oxford, Berg.

Eriksen, T. H. (1998). Små steder - store spørsmål: innføring i sosialantropologi. Oslo, Universitetsforlaget.

Eriksen, T. H. (2004). "Hijab og 'de norske verdiene'". Hijab i Norge. N. Høstmælingen. Oslo, Abstrakt: 97-113.

---

Foucault, M. (1995). Seksualitetens historie 1 Viljen til viten. Halden, EXIL.

Frøystad, K. (2003). "Forestillingen om det ordentlige feltarbeidet og dets umulighet i Norge". Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge. M. Rugkåsa and K. T. Thorsen, Gyldendal norsk forlag: 32-64.

Fürst, E. L. o. (1995). Mat - et annet språk: rasjonalitet, kropp og kvinnelighet. Oslo, Pax.

Førde, K. (2004). "En seier for demokratiet?" Klassekampen, 31. januar.

Førde, K. E. (2003). "Misforstått respekt?" Klassekampen, 21. desember.

Førde, K. E. and H. Helseth (2004). "Slik Sandra ser det - forskerportrett med Sandra Harding" Fett. 1.

Giddens, A. (1984). The constitution of society outline of the theory of structuration. Cambridge, Polity Press.

Giddens, A. (1990). The consequences of modernity. Cambridge, Polity Press.

Giddens, A. (1991). Modernity og self-identity: self og society in the late modern age. Stanford, Calif., Stanford University Press.

Giddens, A. (2004). "Forbud mot sin hensikt". Hijab i Norge. N. Høstmælingen. Oslo, Abstrakt forlag AS: 127-131.

Godø, H. T. (2006). Et rom til å finne "seg selv"? en analyse av minoritetsungdoms bruk av chat på internett. Sosiologisk institutt. Oslo, Universitetet i Oslo. Masteroppgave.

Grace, D. (2004). The woman in the muslin mask: veiling og identity in postcolonial literature. London, Pluto Press.

Gressgård, R. (2005). "Muslimen med slør, anorektikeren og den transseksuelle: Hva har de til felles?" Kvinneforskning 2005(1): 21-34.

Gullestad, M. (1984). Kitchen-table society : a case study of the family life og friendships of young working-class mothers in urban Norway. Oslo, Universitetsforlaget.

Gullestad, M. (2002). Det norske sett med nye øyne. Oslo, Universitetsforlaget.

Gullestad, M. (2006). Plausible prejudice: everyday experiences og social images of nation, culture og race. Oslo, Universitetsforl.

Gullestad, M. (2006b). "Orientalisme på norsk". Morgenbladet, 5. mai

Hall, S. (1978). Policing the crisis: mugging, the state, og law og order. London, Macmillan.

Harding, S. (1987). Feminism og methodology: social science issues. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Haug, F. (1987). Female sexualization: a collective work of memory. London, Verso.

Helseth, H. (2005). Ingen jenter på skolen her er " horer": en studie av forebyggende arbeid blant ungdom. Sosiologisk institutt. Oslo Universitetet i Oslo. Masteroppgave.

Hill Collins, P. (2000). Black feminist thought: knowledge, consciousness, og the politics of empowerment. New York, Routledge.

Hoëm, I. (2000). "Språk, tenkning og sosial praksis". Mellom himmel og jord.Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien. F. S. Nielsen and O. H. Smedal. Bergen, Fagbokforlaget.

Holter, H. (1984). Familien i klassesamfunnet. Oslo, Pax.

Hooks, B. (2000). Feminist theory: from margin to center. London, Pluto Press.

Howell, S. (2001). ""Feltarbeid i vår egen bakgård: Noen refleksjoner rundt nyere tendenser i norsk antropologi"." Norsk antropologisk tidsskrift 12(1/2): 16-24.

Høstmælingen, N. (2004). Hijab i Norge. Oslo, Abstrakt.

Jacobsen, C. M. (2002). Tilhørighetens mange former: unge muslimer i Norge. Oslo, Unipax.

Jacobsen, C. M. og R. Gressgård (2002). "En kvinne er ikke bare en kvinne. Kjønnspromblematikk i et flerkulturelt samfunn". Kjønnssrettferdighet: utfordringer for feministisk politikk. C. Holst and Makt- og demokratiutredningen 1998-2003. Oslo, Gyldendal akademisk.

Kapferer, B. (1976). Transaction og meaning: directions in the anthropology of exchange og symbolic behavior. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

Kolshus, T. S. (2005). "Myten om moderniteten - et litt for polemisk essay med et litt for alvorlig budskap". Norsk antropologisk tidsskrift 16(1): 34-48.

---

Krange, O. and T. Øia (2005). Den nye moderniteten: ungdom, individualisering, identitet og mening. Oslo, Cappelen akademisk forl.

Kristensen, G. K. (2003). Hijab - islams fakkell: en antropologisk studie av muslimske unge kvinners forhold til skaut i en norsk kontekst. Sosialantropologisk institutt. Trondheim, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet. Hovedoppgave.

Lamphere, L. og M. Z. Rosaldo (1974). Woman, Culture & Society. Stanford, Calif., Stanford University Press.

Larsen, L. (2004). "Tekst, tolkning og sosial endring". Hijab i Norge. N. Høstmælingen, Abstrakt forlag: 52-65.

Lévi-Strauss, C. (1964). Mythologiques. Paris, Plon.

Lien, I.-L. (1993). Moral og emosjoner i pakistansk Punjab. Institutt og museum for antropologi. Oslo Universitetet i Oslo. Doktorgrad.

Lien, I.-L. (2003). "Å finne seg sjæl: om innvandrerungdommens frihet, makt og motmakt". Ungdom, makt og mening F. Engelstad and G. Ødegård. Oslo Gyldendal akademisk.

Lundgren, E. (2001). Ekte kvinne?: identitet på kryss og tvers. Oslo, Pax.

Macleod, A. E. (1991). Accommodating protest: working women, the new veiling, og change in Cairo. New York, Columbia University Press.

Melhuus, M., I. Rudie, et al. (1992). "Antropologien og kjønnet". Forståelser av kjønn i samfunnsvitenskapenes fag og kvinneforskning. A. Taksdal and K. Widerberg, Ad Notam Gyldendal AS: 9-50.

Mernissi, F. (1987). Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society. Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Mir-Hosseini, Z. (2000). Islam og gender: the religious debate in contemporary Iran. London, Tauris.

Moi, T. (1998). Hva er en kvinne?: kjønn og kropp i feministisk teori. Oslo, Gyldendal.

Moi, T. (2002). "Å tilegne seg Bourdieu. Feministisk teori og Pierre Bourdieus kultursosiologi". Feministisk litteraturteori. I. Iversen. Oslo, Pax: 252-279.

Moore, H. L. (1994). A passion for difference : essays in anthropology og gender. Cambridge, Polity Press.

---

Narayan, U. (1997). Dislocating cultures : identities, traditions, og Third-World feminism. New York, Routledge.

Narayan, U. (2002). "Minds of their own: Choices, autonomy, cultural practices, og other women". A Mind of one's own: feminist essays on reason og objectivity. C. Witt and L. M. Antony. Boulder, Colo., Westview Press: 418-432.

Necef, M. Ü. (2000). "Den seksualiserede integration- Seksualitetens rolle i indvandreneres modernisering og integration". Sosiologi i dag 30(4):25-42.

Nielsen, F. S. og Å. Brottveit (1996). Nærmere kommer du ikke- : håndbok i antropologisk feltarbeid. Bergen, Fagbokforl.

Nielsen, H. B. og M. Rudberg (1994). Psychological gender og modernity. Oslo, Scandinavian University Press.

Okin, S. M. (1999). "Is multiculturalism bad for women?" Is multiculturalism bad for women? J. Cohen, M. Howard, S. M. Okin and M. C. Nussbaum. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Ortner, S. B. (1974). "Is Female to Male as Nature is to Culture?" Woman, culture, og society. L. Lamphere and M. Z. Rosaldo. Stanford, Calif., Stanford University Press: 67-87.

Ortner, S. B. (1984). Theory in anthropology since the Sixties. Cambridge, Cambridge University Press.

Parsons, T. (1949). The structure of social action : a study in social theory with special reference to a group of recent European writers. Glencoe, Ill., The Free Press.

Piene, B. D. (2003). "Chirac vil forby skaut i skolen". NTB, 18. desember.

Prieur, A. (2004). Balansekunstnere: betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge. Oslo, Pax.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952). Structure og function in primitive society : essays og addresses. London, Cohen & West.

Roald, A. S. (2001). Women in Islam: the western experience. London, Routledge.

Roald, A. S. (2005). Er muslimske kvinner undertrykt? Oslo, Pax.

Rubin, G. (1975). "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex". Toward an Anthropology of Women. R. R. Reiter. New York, Monthly Review Press: 157-210.



---

Said, E. W. (2001). Orientalismen : vestlige oppfatninger av Orienten. Oslo, De norske bokklubbene.

Sandberg, T. (2003). "Får ikke jobbe før skautet forsvinner". Dagsavisen, 30. desember.

Shirazi, F. (2001). The veil unveiled: the hijab in modern culture. Gainesville, Fla., University Press of Florida.

Skeggs, B. (2004). "Context og background: Pierre Bourdieu's analysis of class, gender og sexuality". Feminism after Bourdieu. L. Adkins and B. Skeggs, Blackwell Publishing: 19-33.

Solheim, J. (1998). Den åpne kroppen: om kjønnsymbolikk i moderne kultur. Oslo, Pax.

Storhaug, H. (2003). "Feminist med stiletthæl, hijab, skaut og/eller skjegg". Klassekampen, 15. januar.

Strauss, C. (1992). "Models og motives". Human motives og cultural models. R. G. D'Andrade and C. Strauss, Cambridge University Press.

Strauss, C. (1997). "Research on cultural discontinuities". A cognitive theory of cultural meaning. C. Strauss and N. Quinn. Cambridge, Cambridge University Press: 210-251.

Strauss, C., R. G. D'Andrade, et al. (1992). Human motives og cultural models. Cambridge, Cambridge University Press.

Strauss, C. and N. Quinn (1994). "A cognitive/Cultural Anthropology". Assessing Cultural Anthropology. B. Rob. New York, Mc Graw Hil.

Strauss, C., N. Quinn, et al. (1997). A cognitive theory of cultural meaning. Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989). Sources of the self: the making of the modern identity. Cambridge, Cambridge University Press.

Thorbjørnsrud, B. (2003). "Weeping for the Muslim Cinderella." Norsk tidsskrift for migrasjonsforskning 2003(2).

Thorbjørnsrud, B. (2004). "Motstand mot slør/motstand med slør". Hijab i Norge. N. Høstmælingen, Abstrakt forlag.

Thorbjørnsrud, B. (2004b). Personlig kommunikasjon.

Vogt, K. (2004). "Historien om et hodeplagg". Hijab i Norge. N. Høstmælingen. Oslo, Abstrakt: 274 s.

Widerberg, K. (2001). Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt: en alternativ lærebok. Oslo, Universitetsforlaget.

Wikan, U. (1982). Behind the veil in Arabia: women in Oman. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Wikan, U. (2002). Generous betrayal : politics of culture in the new Europe. Chicago, University of Chicago Press.

Wikan, U. (2006). Personlig kommunikasjon.

Winther Jørgensen, M. og L. Phillips (1999). Diskursanalyse som teori og metode. Frederiksberg, Roskilde Universitetsforlag  
Samfundslitteratur.

Young, I. M. (1990). Justice og the politics of difference. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Yuval-Davis, N. (1997). Gender & nation. London, Sage.

Ødegaarden, K. E. (2005). "Er du helt jente eller?": en kvalitativ studie av unge jenters kjønnsforhandlinger. Sosiologisk institutt. Oslo, Universitetet i Oslo.  
Hovedoppgave.

Østberg, S. (2003). Muslim i Norge: religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere. Oslo, Universitetsforlaget.

Østerberg, D. (2001). Det moderne: et essay om Vestens kultur 1740-2000. Oslo, Gyldendal.

## Appendix

### Vedlegg 1: Intervjuguide

#### **Innledende kommentarer/info:**

Informere om hva jeg har tenkt å spørre om, tidsramme.

Forklare prosjektet, hva jeg skal bruke data til..

Ingen riktige eller gale svar, jeg vil vite hva du tenker og opplever

”Rettigheter”: trenger ikke svare hvis du ikke har lyst, si fra hvis du blir sliten, lei eller føler deg ukomfortabel på noen måte.

Anonymisering: Ingen skal kunne kjenne deg igjen.

Ok med båndopptaker? Opptaket blir slettet så fort jeg har skrevet ned det du sier.

Noe du vil spørre om før vi begynner?

#### **Om deg selv, få/bekreft info:**

Alder, hvor født, evt når kom til Norge, hvor bodd

Familie (hvem bor sammen med, foreldre, søsken)

Historie (hvor har du gått på skole, andre ting som har skjedd)

#### **Om hijaben:**

Fortell om hijaben!

Hvordan var det da du begynte?

Hvordan (hvilken type, hva slags klær)

Noe annet som skjedde samtidig (fulgte religiøse regler mer for eks?)

I hvilke situasjoner? hver dag? opphold?

Hva var det som gjorde at du begynte? Pålegg, i så fall hvorfor? Eget initiativ?

Hva mener du religionen sier om slør?

Reaksjoner ved start? Positive/negative?

Andre i familien som bruker? Venninner?

Hvor og når bruker du hijab nå?

Hva slags hijab bruker du og hvorfor?

Hvordan tenker du når du kler deg?

Fordeler/ulempes med hijab?

Hva slags reaksjoner får du? Fra familie/venner/skolekamerater/fremmede? Hvordan føles disse reaksjonene?

Er det forskjell på deg og jenter som ikke går med hijab?

Skulle du innimellom ønske at du ikke gikk med hijab?

Vurderer du å slutte? Kan du det? Hvis ikke, hvorfor?

Hvis du sluttet med hijab: Følelser? Reaksjoner?

Tvang? Opplevd det? Hørt om det? Fortell!

#### **Livet ellers:**

Familie

Fritida: aktiviteter/interesser

Venner (kjærester)

Framtidsplaner? (Utdanning, jobb, ekteskap, voksenliv ellers.)

Noe du har lyst til å si til slutt? Har du noen spørsmål?

## Vedlegg 2: Hovedinformanter:

**Fatima:** 18 år. Født i Norge. Foreldre født i opprinnelseslandet, men vokst opp i Norge. Begynte med hijab i niende klasse, men ga opp etter noen måneder. Begynte på nytt da hun startet på videregående, etter islamstudier. Framstår som sterkt engasjert i religionen.

**Jamila:** 16 år. Født i opprinnelseslandet, kom til Norge i løpet av barneskolen. Begynte med hijab rett etter ankomst til Norge, ikke på eget initiativ.

**Nadia:** 18 år. Født i Norge, foreldre født i opprinnelseslandet, flyttet til Norge som unge voksne. Begynner med hijab på ungdomsskolen, men slutter i løpet av mitt feltarbeid. Aktiv og sosial på fritida, flittig og seriøs på skolen.

**Safia:** 17 år. Født i opprinnelseslandet, kom til Norge i løpet av barneskolen. Begynte med hijab i femte klasse. Gjennomfører ikke helt konsekvent, tar den av seg iblant. Mange venner blant ikke-muslimer, karakteriserer seg som lite religiøs.

**Hakima:** 18 år. Født i Norge. Mor født i Norge, far kom til Norge som barn. Begynner med hijab på ungdomsskolen og gjennomfører konsekvent til hun slutter i løpet av feltarbeidet, fordi hun ikke føler at hijaben ikke samsvarer med livsstilen.

**Kadra:** 16 år. Født i opprinnelseslandet, kom til Norge i løpet av barneskolen. Begynte med hijab på barneskolen, men klarte ikke å gjennomføre ordentlig før etter flere år. Framstår som sterkt religiøs.

**Karima:** 19 år. Født i opprinnelseslandet, kom til Norge 16 år gammel. Bor med søsken. Begynner med hijab som 15-åring, og oppfatter dette som helt selvfølgelig. Planlegger retur til hjemlandet etter studier i Norge.

**Aesha:** 16 år. Født i opprinnelseslandet, kom til Norge som lite barn. Begynner med hijab som tenåring etter å ha blitt utsatt for uønsket seksuell oppmerksomhet. Frykter å bli giftet bort i hjemlandet mot sin vilje.

**Amina:** 19 år. Født i opprinnelseslandet, kom til Norge som i løpet av barneskolen. Begynte med hijab på ungdomskolen, men tok den av igjen noen ganger før hun lyktes med å gjennomføre. Framstår som sterkt religiøs, av typen kulturell muslim.

**Mona:** 17 år. Født i opprinnelseslandet, kom til Norge som lite barn. Begynte med hijab på barneskolen mot moras vilje, men gjennomførte ikke ordentlig før på ungdomskolen. Aktiv og sosial i skolemiljøet.